



LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA Y DEL CAMINO EN ITALIA UNA APROXIMACIÓN DESDE LA GEOGRAFÍA CULTURAL

LUCREZIA LOPEZ



FACULDADE DE XEOGRAFÍA
E HISTORIA

DEPARTAMENTO DE XEOGRAFÍA
FACULDADE DE XEOGRAFÍA E HISTORIA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

***LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA Y
DEL CAMINO EN ITALIA.
UNA APROXIMACIÓN DESDE
LA GEOGRAFÍA CULTURAL***

Lucrezia Lopez

JUNIO, 2012



TESIS DE DOCTORADO

**LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA Y DEL
CAMINO EN ITALIA
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA GEOGRAFÍA
CULTURAL**

JUNIO, 2012

Doctorando

Director

Lucrezia Lopez

Prof. Dr. Rubén C. Lois González

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Autora: Lucrezia Lopez

Director: Rubén C. Lois González

Portada : “La Imagen de Santiago de Compostela y del Camino en Italia”. Alessio Grieco. La portada pretende indicar como se percibe el *lugar sagrado* y la *vía de peregrinación*. Asimismo, destaca el enfoque fenomenológico y humano, que caracteriza la investigación, además de resaltar el sistema simbólico jacobeo aún vigente.

AGRADECIMIENTOS

A lo largo del camino de la vida que cada día recorremos, nos encontramos con personas distintas, que nos llevan a metas inesperadas; en el caso del camino que me ha llevado a finalizar la tesis de doctorado, he sido acompañada por numerosas personas, que siempre me han empujado a ir hacia adelante, enriqueciendo estos años de algo nunca imaginado.

En primer lugar, quiero agradecer a la confianza del Dr. Rubén Lois González, director de la tesis, que en 2007 me abrió las puertas del mundo universitario compostelano concediéndome una beca de investigación, embrión de este trabajo.

Así mismo, agradezco al Dr. Miguel Pazos Otón por asesorarme en mis primeros pasos de investigadora, y por aceptar ser miembro del tribunal de la tesis.

Igualmente importantes han sido mis padres y mi hermano, Gaetano, que siempre han confiado en mí y que, a pesar de la distancia y de los sacrificios que ésta supone, han dado el visto bueno a mi decisión. No me olvido de dar las gracias a mi novio Richi que, con su paciencia, me ha animado a seguir en todo momento y me ha ayudado en el desarrollo del trabajo. También agradezco a mi primo Alessio, que ha cumplido mi deseo de crear una portada original, y algo atrevida, dibujando la imagen mental de Santiago de Compostela.

Pero, no puedo olvidarme de todas aquellas personas con las que he colaborado en estos años en el grupo ANTE, entre las cuales quiero señalar a la Dra. María José Piñeira Mantiñán, que ha sido un punto de referencia y que me ha hecho sentir siempre como “en casa”, al Dr. Xosé Santos Solla y al Dr. José A. Aldrey.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	13
1.1. HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN	20
1.2. METODOLOGÍA	21
1.3. FUENTES	22
 <i>PRIMERA PARTE.</i> <i>FUNDAMENTOS TEÓRICOS</i>	
2. LA GEOGRAFÍA DE LOS ESPACIOS SAGRADOS	27
2.1. LA SISTEMATIZACIÓN DE LO SAGRADO EN LA RELIGIÓN	29
2.2. LA GEOGRAFÍA DE LOS LUGARES SAGRADOS	33
2.3. METODOLOGÍA DE ESTUDIO DEL LUGAR O ESPACIO SAGRADO	35
2.4. LOS ORIGENES DEL PEREGRINAJE	37
2.5. LOS OBJETIVOS DE LA GEOGRAFÍA DE LA PEREGRINACIÓN	40
2.6. CLASIFICAR EL PEREGRINAJE DESDE UNA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA	42
2.7. ¿PEREGRINOS O TURISTAS?	47
2.8. LA REPRESENTACIÓN DE LA PEREGRINACIÓN	50
2.9. DESDE ESPACIO SAGRADO A “REGIÓN SAGRADA”	53
 3. LA GEOGRAFÍA DEL PODER RELIGIOSO DURANTE LA EDAD MEDIA	 57
3.1. LA GEOGRAFÍA DEL PODER RELIGIOSO	60
3.2. EL LENGUAJE DEL PODER RELIGIOSO: EL SIMBOLISMO	68
3.3. LAS MANIFESTACIONES DE LA RELIGIÓN: LOS CULTOS	74
3.3.1. Breve reflexión acerca del culto al Apóstol Santiago el Mayor	81
3.4. LAS ÓRDENES MILITARES Y RELIGIOSAS: ACTORES POLÍTICO-RELIGIOSOS	84
 4. EL PAISAJE SIMBÓLICO DE LA REGIÓN SAGRADA	 89
4.1. EL PAISAJE CULTURAL: ALGUNAS REFLEXIONES CONCEPTUALES	92
4.2. EL PAISAJE COMO METÁFORA DE IMAGEN CULTURAL	96
4.3. EL PAISAJE MEDIEVAL: PAISAJE SIMBÓLICO-RELIGIOSO	99
4.3.1. La influencia de la vida monástica	102
4.3.2. El culto a las reliquias en el paisaje: los santuarios	104

4.3.3. Claves de lectura para el simbolismo urbano	109
4.3.4. Los caminos de peregrinación	115

SEGUNDA PARTE.
LA IMAGEN DEL CULTO JACOBEO.
UN RECORRIDO A LO LARGO DE LA HISTORIA.

5. EL <i>HOMO VIATOR</i> JACOBEO: PEREGRINO Y DEVOTO	119
5.1. EL CAMINO DE LA VIDA Y EL <i>HOMO VIATOR</i>	122
5.2. LA IMAGEN DE LOS PEREGRINOS JACOBEO: ENTRE SÍMBOLOS Y RITUALES	125
5.2.1. El lenguaje simbólico del peregrino jacobeo	126
5.2.2. Los rituales del peregrino jacobeo	133
5.3. LAS MOTIVACIONES DEL PEREGRINO JACOBEO	135
5.4. EL TESTAMENTO: RITO Y SEÑA DE LA PEREGRINACIÓN	138
5.5. LOS TESTAMENTOS PARA LA GEOGRAFÍA DEL ESPACIO SAGRADO	140
5.6. LOS TESTAMENTOS: ESTUDIOS ANTECEDENTES EN LAS REGIONES ITALIANAS	143
5.6.1. Los testamentos de peregrinos jacobeos en Umbría	146
5.6.2. Algunos testimonios de peregrinos jacobeos en los Abruzos	150
5.6.3. Algunos testimonios de peregrinos jacobeos en Las Marcas	151
5.6.4. Ejemplos de testamentos de peregrinos jacobeos en Toscana	154
5.6.5. El caso de Liguria: entre peregrinos y mercantes	155
5.7. FUENTES Y METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DE LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS EN APULIA	157
5.8. LOS TESTAMENTOS DE PEREGRINOS JACOBEO DE APULIA	159
5.8.1. El Peregrino de Molfetta	161
5.8.2. Una Peregrina de Foggia: Galecte	163
5.8.3. El testamento de Margarita, hija de Hugolino de Branca	165
5.8.4. Un grupo de peregrinos a “Santi Iacobi de Galizia”	169
5.9. LOS LEGADOS DE <i>LOS PEREGRINOS JACOBEO IN SITU</i> DE APULIA	172
5.9.1. Los legados de los <i>peregrinus in situ</i> de Barletta	179
5.9.2. Los legados de los <i>peregrinus in situ</i> de Bari	185
5.9.3. Los legados de los <i>peregrinus in situ</i> del Norte de Apulia	186
5.9.4. Los <i>peregrinus in situ</i> de Monopoli	188
5.9.5. Otros legados	190
5.9.6. El estudio de la devoción femenina a través de las disposiciones testamentarias	191
5.9.7 Consideraciones conclusivas	199

5.10. DE PEREGRINO MEDIEVAL A PEREGRINO MODERNO	201
6. LA SACRALIZACIÓN DE UN SISTEMA VIARIO.	
EL EJEMPLO DE APULIA	209
6.1. LAS PRIMERAS RUTAS JACOBEOAS. UNA BREVE DESCRIPCIÓN	212
6.2. LA VÍA FRANCÍGENA EN ITALIA	216
6.3. EL SISTEMA VIARIO ROMANO: EL CASO DE APULIA	221
6.3.1. La Vía Apia	223
6.3.2. La Vía Trajana	227
6.4. LA CRISTIANIZACIÓN DEL SISTEMA VIARIO: METAS Y RUTAS DE PEREGRINACIÓN EN LA REGIÓN SAGRADA- APULIA	232
6.4.1. Itinerarios y Cosmografía: herramientas de investigación para el sistema viario y peregrinatorio en Apulia	240
6.5. CONCLUSIONES	253
7. LAS REPRESENTACIONES DE LA CULTURA JACOBEOA EN EL PATRIMONIO DE LA REGIÓN DE APULIA	255
7.1. LA GEOGRAFÍA DEL PATRIMONIO: ESPACIO Y CULTURA	258
7.2. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DEL PATRIMONIO	261
7.2.1. ¿A que “tiempo” pertenece el Patrimonio?	262
7.2.2. La polisemia del término “Patrimonio”	265
7.3. LA GEOGRAFÍA DEL PATRIMONIO CULTURAL JACOBEO	270
7.3.1. El contexto	271
7.4. ALGUNOS INDICIOS DEL CULTO JACOBEO EN LA DAUNIA	272
7.5. EL CULTO JACOBEO EN LAS ISLAS TREMITI	278
7.6. EL CULTO JACOBEO Y SUS MANIFESTACIONES A LO LARGO DE LA VÍA ADRIÁTICA DE LA COSTA	284
7.6.1. San Jacobo y Barletta: más allá de la iglesia	284
7.6.2. La iglesia de San Jacobo en Trani	289
7.6.3. La imagen de San Jacobo en Bisceglie	291
7.6.4. Las estructuras sagradas de puerto San Jacobo de Molfetta	291
7.7. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA APIA	296
7.7.1. La iglesia rupestre de San Jacobo en Laterza	297
7.7.2. El complejo de Casalrotto de Mottola	299
7.8. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA ORDONA-BITONTO	301
7.8.1. Las manifestaciones devocionales en Lucera	302

7.8.2. La iglesia de San Jacobo en Bitonto	304
7.9. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA BITONTO-EGNATIA	305
7.9.1. La iglesia y el monasterio de San Jacobo en Bari	305
7.9.2. La capilla familiar San Jacobo en Mola di Bari	313
7.9.3. La “Obra Pía Jacobea” de Monopoli	315
7.10. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA BARI-BRINDISI. EL CASO DE SAN JACOBO DE OSTUNI	320
7.11. EL CULTO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA CALABRA. LA IGLESIA DEL PROTECTOR DE ESPAÑA EN LECCE	321
7.12. CONCLUSIONES	323
8. LAS IMÁGENES A TRAVÉS DE LA LITERATURA. EL CULTO JACOBEO Y LA LITERATURA ODEPÓRICA ITALIANA	333
8.1. LA LITERATURA AL SERVICIO DE LA GEOGRAFÍA	336
8.2. EL CULTO JACOBEO EN LA LITERATURA	340
8.3. LA DEVOCIÓN JACOBEO EN LA LITERATURA DE LOS SIGLOS XIII Y XIV	345
8.3.1. <i>De Venexia per andar a Meser San Zacomo de Galizia per la uia de Chioza</i>	348
8.4. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA EN LA LITERATURA DEL SIGLO XV	352
8.4.1. <i>Il Viaggio d’andare a Santo Jacopo di Galizia</i> di Franciesco Picchardi	352
8.4.2. <i>De Firenze a Santiago de Compostella: itinerario de un anónimo Pellegrino nell’anno 1477</i>	356
8.5. LOS ITINERARIOS ITALIANOS DE VIAJE HACIA SANTIAGO DEL SIGLO XVI	360
8.5.1. <i>Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma con tutte le città, etc.</i>	360
8.5.2. Viaje de Lisboa a Santiago de Galicia en 1594 por Juan Bautista Confalonieri	367
8.5.3. Otros relatos de viajes	371
8.6. LA CIUDAD DE SANTIAGO EN LA LITERATURA ODEPÓRICA DEL SIGLO XVII	372
8.6.1. <i>El Viaje por Alemania, Países Bajos del 1667 y España, Francia, Inglaterra y Holanda del 1668-69</i> de Cosme III de Médici	372
8.6.2. <i>Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia, e Finis Terrae, per Francia, e Spagna. Di D. Domenico Laffi Bolognese. Principiando da Bologna mia Patria fin’al ritorno in essa</i>	380
8.6.3. Otros relatos de viaje del siglo XVII	389

8.7. LA CONSOLIDACIÓN DE LOS ITINERARIOS DE VIAJE EN EL SIGLO XVIII	389
8.7.1. <i>Viaje de Nápoles hasta Santiago de Galicia</i> de Nicola Albani	389
8.7.2. La relación de viaje del canónigo Paolo Bacci	402
8.7.3. Otros itinerarios de viaje del siglo XVIII	406
8.8. CONCLUSIONES	406
9. LA IMAGEN TURÍSTICA DE SANTIAGO Y DEL CAMINO EN ITALIA. ENTRE EXPERIENCIAS Y EMOCIONES	413
9.1. LA IMAGEN TURÍSTICA: DEFINICIONES Y FUNCIONES	416
9.1.1. Las funciones de la imagen turística	421
9.1.2. El poder de la imagen turística: entre estética y persuasión	424
9.1.3. Los desafíos de la imagen turística	425
9.1.4. Nuevas tecnologías... y nuevas dinámicas: la <i>imagen 2.0</i>	426
9.2. UNA INTRODUCCIÓN AL SECTOR TURÍSTICO EN ESPAÑA	431
9.3. LOS TURISTAS ITALIANOS EN GALICIA Y EN SANTIAGO DE COMPOSTELA	438
9.4. UN ANÁLISIS DE LAS CONEXIONES AÉREAS ENTRE GALICIA E ITALIA	445
9.5. MÁS ALLÁ DEL LUGAR SAGRADO: UNA PROPUESTA DE LECTURA DE LA IDENTIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA	462
9.6. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA SEGÚN LOS TURISTAS ITALIANOS: UNA INVESTIGACIÓN SOCIAL	466
9.7. LA IMAGEN DE SANTIAGO EN LA WEB	486
9.8. DESDE LA PEREGRINACIÓN AL MERCADO TURÍSTICO: EL CASO DEL CAMINO	489
9.9. EL PEREGRINO ITALIANO A LO LARGO DEL CAMINO DE SANTIAGO	492
9.9.1. El Camino de Santiago en las librerías italianas: guías y diarios de viajes	499
9.10. LA IMAGEN DEL CAMINO ANALIZADA A TRAVÉS DE TESTIMONIOS DE VIAJES ONLINE	501
9.11. CONCLUSIONES	507
10. CONCLUSIONES	509
10.1. ¿HEMOS AVERIGUADO NUESTRAS HIPÓTESIS?	511
10.2. ¿CÓMO INVESTIGAMOS LO SAGRADO?	514
10.3. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA Y	

DEL CAMINO EN ITALIA	519
11. CONCLUSIONI	521
11.1. ABBIAMO VERIFICATO LE NOSTRE IPOTESI?	523
11.2. COME STUDIARE LO SPAZIO SACRO?	526
11.3. L'IMMAGINE DI SANTIAGO DI COMPOSTELLA E DEL CAMMINO IN ITALIA	531
RIASSUNTO DELLA TESI DOTTORALE	533
BIBLIOGRAFÍA	543
RELACIÓN DE CUADROS	575
RELACIÓN DE FIGURAS	575
RELACIÓN DE GRÁFICOS	579
ANEXO I. Corpus de imágenes del patrimonio pullese con advocación jacobea	581
ANEXO II. Guías y Diarios de Viaje	617

CAPÍTULO 1.

INTRODUCCIÓN

“Because of its integrative nature, Geography provides an important framework for studying the complex phenomena of pilgrimages. Scholars who seek to understand spatial relationships – the focus of Geography - necessarily incorporate phenomena that may also involve anthropological, sociological, economic, religious and environmental topics (...). In addition to their integrative characteristics, geographic studies often focus on the perception of places - a perspective that is especially important in pilgrimage behaviour”¹ (Stoddard y Morinis, 1997:ix).

Desde principios del siglo IX hasta los años ochenta del siglo XX, las imágenes de Santiago de Compostela y del Camino han significado sobre todo religión y peregrinación. Las peregrinaciones fueron primeras formas de desplazamiento del ser humano, luego se convirtieron en viajes sagrados, y finalmente algunas de las metas se han vuelto destinos turísticos. A lo largo de la historia, la intensa movilidad de viajeros ha dado lugar a cambios y contactos interculturales que, entre varias aportaciones, han favorecido la difusión de “imágenes” de Santiago de Compostela y del Camino. Bajo el título: *“La Imagen de Santiago de Compostela y del Camino en Italia. Una Aproximación desde la Geografía Cultural”*, la presente tesis pretende ser una continuación de una primera investigación que se presentó con ocasión de la defensa del trabajo de investigación tutelado que llevaba el título: *“La Ciudad y su imagen: el caso de Santiago de Compostela. Un estudio comparativo de los mercados italianos y portugués”*. Un extracto de este estudio fue sucesivamente publicado como documento de trabajo por el I.D.E.G.A. (Instituto de Estudios e Desenvolvimento de Galicia) en la Sección Xeografía con el título: *La Ciudad y su Imagen Turística. El caso de Santiago de Compostela en el Mercado Italiano*. Si bien esta investigación será presentada en el último capítulo, podemos afirmar que es desde ahí donde nace la presente tesis.

Tras haber analizado cual era la imagen que Santiago de Compostela y el Camino proyectaban en Italia, surgió el interés por conocer el origen y la evolución de esta “imagen”;

¹ Traducción propia: *“Por su naturaleza integradora, la Geografía proporciona un marco importante para el estudio de los complejos fenómenos de las peregrinaciones. Los estudiosos que buscan comprender las relaciones espaciales - el foco de la Geografía – necesariamente incorporan fenómenos que pueden implicar temas antropológicos, sociológicos, económicos, religiosos y ambientales (...). Además de sus características integradoras, los estudios geográficos se centran a menudo en la percepción de los lugares - una perspectiva que es especialmente importante en el comportamiento de la peregrinación”*.

así que retomamos la investigación desde sus orígenes, es decir, empezando por aquella época histórica que para muchos es una etapa oscura: la Edad Media. En realidad, no estamos de acuerdo con esta posición, en cuanto sería erróneo ignorar “el poder” que la Edad Media ejerció a la hora de sentar las bases de muchos aspectos de nuestra cultura. Entre ellos, nos centraremos en la religión y en sus manifestaciones (materiales e inmateriales). El título indica que hemos optado por un enfoque de la Geografía Cultural, siendo conscientes que el término cultura posee varios significados y aplicaciones. A pesar de ser un elemento de identidad, la cultura no está vinculada a una única dimensión territorial, ya que “se mueve” y lleva consigo los símbolos y los valores que crea y difunde. En definitiva, la cultura es un proceso dinámico y activo, sobrepasa los límites regionales y sirve para delimitar una región o un espacio.

Si quisiéramos destacar las palabras clave de esta investigación, mencionaríamos: *Imagen y Espacio*. Estos conceptos tan amplios nos han permitido abordar la investigación desde múltiples puntos de vista, pero siempre acudiendo a nuestro papel de geógrafos. Por estas mismas razones, pese al título, remarcamos que no se trata de una investigación estrechamente relacionada con la Geografía de la Percepción, sino que nos servimos de la misma para una investigación de Geografía de la Peregrinación y del Espacio Sagrado. Sin embargo, el concepto de Espacio reenvía a todo tipo de factores pero, como es sugerido por parte de la estudiosa de las religiones Kim Knott (2005), nos servimos del mismo en calidad de medio, metodología y resultado. De acuerdo con la autora, nos hemos interesado por un espacio en el cual se sitúa la religión; de hecho, nos acercamos a los conceptos de Espacio y Lugar Sagrado y su relación con los caminos de peregrinaje, destacando como éstos son manifestaciones territoriales y del poder de la religión (*medio*). A través de un análisis del espacio (*metodología*) destacamos la antropización del mismo por parte del *homo religious*, la cual es *resultado* de un proceso de objetivización de los valores sagrados a través de las estructuras que hacen que: “*place is a special kind of object. It is a concretion of values, though not a valued thing that can be handled or carried about easily; it is an object in which one can dwell*”² (Tuan, 1977:12).

Desde el punto de vista de K. Knott: “*spaces are both material and metaphorical, physical and imagined*”³ (2005:13); ponemos en relación esta definición con la de imagen

² Traducción propia: “El lugar es un tipo especial de objeto. Es una concreción de valores; a pesar de eso, no es un objeto de valor que puede ser manipulado o llevado fácilmente; es un objeto en el cual se puede vivir”.

³ Traducción propia: “Los espacios son materiales y metafóricos, físicos e imaginados”.

formulada por el filósofo francés Jean Jacques Wünnenburger (1999): “*il termine immagine serve così da termine generico per tutto un insieme di espressioni circoscritte che sono altrettante specie o sottoinsiemi della categoria immagine*”⁴ (1999:10). El autor diferencia entre una *imagen visible y material* (que tiene consistencia) y una *imagen ficticia e irreal* (resultado de la imaginación).

Espacio e Imagen están unidos por su carácter material o metafórico, real o ficticio. Asimismo, a lo largo de la disertación nos movemos continuamente desde un nivel real y concreto, como puede ser el contexto histórico o el paisaje, a un nivel más bien abstracto e interior, como es la simbología y el ser humano. Con respecto a éste último, empleamos un enfoque experiencial para prestar atención a sus sensaciones, percepciones y concepciones. De hecho, el peregrino o el devoto “viven el espacio”, lo interpretan y lo cargan de valores a través de prácticas que, siendo religiosas, producen un *espacio sagrado*. Ésto nos ha proporcionado un acercamiento a los miedos del ser humano medieval, como en el caso de los testamentos de los peregrinos jacobeos, y a las emociones de los peregrinos jacobeos contemporáneos. Analizar sus imágenes ha significado contemplar la cognición humana, hoy más secular que en el pasado.

Podemos preguntarnos sobre el por qué de realizar este trabajo de investigación en el marco de los estudios jacobeos, considerando que existen muchas instituciones culturales que se encargan de llevar a cabo estas investigaciones (Fernández de Viana y Vieites, 1985). Al respecto, compartimos la tesis de los historiadores Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra y Juan Uría Riu según los cuales:

“La historia de la peregrinación compostelana sólo podrá escribirse satisfactoriamente mediante un amplia colaboración internacional. Muchas noticias sobre peregrinos jacobeos han de permanecer aún escondidas en cartularios e historias locales, en archivos nunca o mal explorados, de todos los países que participaron en la peregrinación. En tanto no se acomete la gran empresa colectiva a que hemos aludido, no estará de más una revisión de las noticias que se encuentran en las fuentes más asequibles y un intento de esbozar el gran cuadro de lo que fue la peregrinación jacobea” (Vázquez de Parga, Lacarra, Riu, 1948:40,41).

Por su parte, también Kim Knott (2005) destaca la necesidad de estudiar las religiones a nivel local, puesto que solo adoptando esta perspectiva es posible comprenderlas globalmente.

⁴ Traducción propia: “El término imagen es un término genérico que engloba a un conjunto de expresiones que reenvían a su vez a otras especies o subcategorías del término imagen”.

A raíz de eso, a pesar de destacar las relaciones entre el culto jacobeo e Italia, hemos delimitado geográficamente la investigación a una región italiana: Apulia.

Con respecto a la tradición investigadora, la historiadora Ofelia Rey Castelao (2006) considera que la formación de la imagen de Santiago y del Camino ha sido marcada por las coyunturas históricas, que han determinado su mayor o menor visibilidad en el escenario internacional. Sin embargo, un hito en los estudios jacobeos ha sido la obra: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (1948) de los ya mencionados historiadores Vázquez de Parga, Lacarra y Uría. En la misma reunieron los datos útiles para el estudio del fenómeno jacobeo durante la Edad Media y para comprender su crisis durante la Edad Moderna. En consecuencia, el fenómeno jacobeo despertó sobre todo el interés de historiadores medievales, que lo contextualizaron dentro del clima de leyendas y creencias medievales, aunque teniendo que enfrentarse con una gran carencia de fuentes. La historiadora compostelana (2006) señala que los estudiosos de la Edad Moderna, por el contrario, se han aproximado al fenómeno jacobeo solo con respecto a la crisis que el mismo sufrió en esta época. Asimismo, lo han relacionado con el clima de reformas y transformaciones desde una mentalidad medieval a otra más “lógica y secular”, atacando al sistema simbólico-religioso, y con eso afectando también a las peregrinaciones. Pocos se han interesado en los aspectos de este culto en época contemporánea, aunque a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX, esos temas tienen una dimensión política que no pasa desapercibida.

Durante la Edad Media, las relaciones entre Italia y España, que eran más bien relaciones entre Papado y los territorios de España, eran tensas, también a raíz del temor que el peregrinaje jacobeo remplazase al peregrinaje romero. En la Edad Moderna, las tensiones culminaron con la puesta en duda de la legitimidad de la leyenda compostelana (Castelao, 2006). Para la historiadora francesa Denise Péricard-Méa (2004), la investigación jacobea empezó en Roma a finales del 1.500, cuando el papa Clemente, en guerra con el rey de Castilla y de Sicilia Felipe II, declaró que el santuario compostelano no era auténtico. Para defender su tesis, el Papa hizo publicar en 1584 el nuevo *Martyrologium romanum* por parte de su confesor y futuro cardenal Cesar Baronio (1589) y en fecha 25 de julio se puso en duda la autenticidad de la leyenda compostelana. En el año 1588 en los *Annales ecclesiastici* C. Baronio (1588) llegó a las mismas conclusiones. No obstante, antes de finales del siglo XVI varios estudios defendieron la autenticidad del culto, también respaldado por una

proliferación de la literatura jacobea. En realidad, muchos de estos libros eran falsos, pero consiguieron el reconocimiento oficial del culto compostelano (Péridad-Méa, 2004).

A pesar de esas tensiones, los peregrinos italianos iban hasta Santiago de Compostela, participando en aquel proceso de internalización del Camino que O. Rey Castelao (2006) considera ya existente en 1147. Según algunos autores, los datos de peregrinación situarían Roma y Santiago en niveles de cierta paridad desde comienzo del siglo XII, aunque el apogeo compostelano causó el lento declive de Roma, también a raíz de la situación política caótica e inestable de la península italiana. De todas formas, los italianos que peregrinaban a Santiago eran pocos y eran más bien viajeros aislados y elitistas, puesto que los que peregrinaban por mar tenían que afrontar un viaje caro y los que iban por tierra debían cruzar la Francia y aun llegar al otro extremo de la península ibérica. En las siguientes páginas investigaremos con más detalle este fenómeno, analizando los testamentos de los peregrinos italianos durante el Medioevo y la literatura odepórica de los peregrinos italianos en Edad Moderna. A tal propósito, acogemos la advertencia de O. Rey Castelao (2006), según la cual esta producción literaria es un “indicio envenenado” porque su origen se encuentra más bien en el mito que en la realidad de los hechos.

Hemos afirmado la importancia de la acción antrópica en la producción del paisaje y, como no puede ser de otra manera, el ser humano “externaliza” sus valores y creencias semantizando el espacio *a través de* estructuras sagradas (señas del territorio) que reciben la advocación que mejor se ajusta a la localización de las mismas y a la época. Como consecuencia, a lo largo de las vías de peregrinaciones se originó un creciente aumento de estructuras sagradas con advocación jacobea. Sin embargo, no podemos olvidar la estrecha relación entre el culto jacobeo y el culto mariano, pues la misma historia de Santiago de Compostela está relacionada con la Virgen, Patrona de Iria Flavia, que fue trasladada a la nueva sede de la archidiócesis del obispo Teodomiro en el siglo IX y sigue siendo venerada en la iglesia de Santa María de la Corticela en la Catedral de Santiago (Códice Calixtino, Liber V, par. 2). Además, a lo largo de la ruta de peregrinaje se hallan numerosos santuarios marianos, cuya fundación se remonta a los siglos XII y XIII, coincidiendo con la aparición de la mujer en la historia. A partir de ese momento, la proliferación de los antiguos santos es desplazada y muchos santuarios cambian su advocación por la de María y las iglesias adoptan un estilo gótico.

1.1. HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

Aunque pueda parecer una contradicción, se trata de un tema de investigación *histórico* y *contemporáneo*. Es histórico si pensamos en la gran cantidad de documentos que se relacionan con el fenómeno jacobeo; es contemporáneo, en cuanto goza de una vigencia que asegura su contemporaneidad. De hecho, a pesar de sus orígenes medievales, los estudios son relativamente jóvenes, sobre todo en Italia. De esta manera, como en un puzzle, los estudios y las investigaciones se suman y se completan, facilitando una perspectiva evolutiva y descriptiva. Con esa intención, en nuestra investigación partimos de las siguientes hipótesis:

- I. El paisaje es un *imago mundi*, a través del cual se ponen en escena relaciones de poder y sistemas culturales y de significaciones sociales.
- II. Existe un inmenso patrimonio, que nos recuerda su valor religioso y simbólico y que es expresión de una cultura religiosa radicada en Europa: la cultura jacobea.
- III. El culto jacobeo en Italia ha sido diferentemente investigado según las regiones; como es el caso de la región de Apulia.
- IV. No se han investigado todas las fuentes que permiten una reconstrucción de la historia del culto jacobeo en Italia.
- V. La actual imagen de Santiago de Compostela y del Camino es un legado del pasado y de las relaciones entre culto jacobeo e Italia.
- VI. La aportación de los peregrinos en la creación y divulgación de la imagen de Santiago de Compostela y del Camino es desde siempre el alimento del imaginario compostelano.

Para averiguar nuestras hipótesis nos servimos del “espacio”, que es objeto de lectura y de interpretación, pero al mismo tiempo nos servimos de los documentos históricos. De los mismos, destacamos su utilidad para investigar la geografía de la peregrinación, en cuanto son productos culturales de un tiempo y, por lo tanto, nos acercan a la época de la peregrinación;

por ejemplo, los testamentos de peregrinos contribuyen a investigar la movilidad de la peregrinación, que se perfila como *movilidad física* y *movilidad cultural*.

A partir de dichas hipótesis, nuestros objetivos han sido investigar el nivel de difusión del culto en Italia pero sobre todo en la región de Apulia; de esta manera, hemos querido destacar como algunas de las estratificaciones culturales del pasado guardan una cierta continuidad histórica con la cultura que las ha originado.

1.2. METODOLOGÍA

Cada ciencia social construye y produce activamente su propio objeto científico y se distingue de las demás por el método y la finalidad del estudio, dando lugar a un propio código de lectura. Como hemos indicado, abordamos un tema muy amplio y, a la vez, el punto de vista geográfico nos abre múltiples posibilidades de investigación. Por lo tanto, a raíz del carácter multidisciplinar de los estudios jacobeos, hemos acudido a metodologías distintas, que hemos adecuado según la época histórica y las fuentes de la misma, lo que ha llevado a una aproximación diferente a los fenómenos.

La tesis se compone de dos partes. La secuencia de los capítulos responde a un criterio cronológico, ya que analizamos la evolución de la imagen desde la Edad Media hasta hoy. En cada capítulo se reitera el objetivo del mismo, la metodología empleada y los resultados. Consideradas las diferencias entre las fuentes, podríamos afirmar que cada capítulo tiene su pauta metodológica y presumimos que, aunque sea parte de un discurso general, puede ser leído prescindiendo de los demás.

Nuestro estudio comienza con los tres capítulos de la primera parte en los cuales construimos los cimientos teóricos del mismo. Creemos que para investigar la imagen de Santiago es imprescindible analizar el culto al Santo; por esta razón, nos adentramos en el significado de imagen durante la Edad Media y sus “manifestaciones” en el espacio y en los seres humanos. Procuramos exponer brevemente cómo los rasgos ideológicos del culto medieval no se han desvanecido, sino que caracterizan el paisaje actual.

La segunda parte se compone de cinco capítulos, en los cuales nos disponemos a interpretar otras matrices semánticas del término imagen y las aplicamos al contexto geográfico de nuestro interés, es decir, Italia, en concreto en la región de Apulia. El quinto capítulo es el producto de una investigación centrada en sondear los archivos de la región para

encontrar fuentes históricas relacionadas con el culto jacobeo; en este caso nos disponemos a analizar el “imaginario” que rodea el Camino de Santiago y nos detenemos en investigar una práctica de la peregrinación: hacer testamento.

Como geógrafos, no podemos ignorar el valor simbólico e identitario de un “bien patrimonial” que, seña de un tiempo pasado, cuenta su historia y se convierte en un *imago mundi* material y localizado en un espacio. De esta manera, en el séptimo capítulo hemos realizado un corpus de los bienes patrimoniales con advocación jacobea de la región de Apulia, incluyendo también aquellas estructuras que han desaparecido o que han sido abandonadas.

En el sexto y el octavo capítulo, hemos analizado el material bibliográfico existente proponiendo una lectura funcional a nuestros intereses y objetivos. En el caso del sexto capítulo hemos reconstruido las vías de comunicación de Apulia, siendo las mismas los caminos recorridos por los peregrinos. En el octavo capítulo, realizamos una pequeña recopilación de la literatura odepórica italiana jacobea y nos centramos en la de la Edad Moderna para procurar analizar el proceso de construcción y difusión de la imagen de Santiago de Compostela y del Camino.

Concluimos el estudio en el noveno capítulo, en el cual nos adentramos en el espacio sagrado actual, adoptando el punto de vista de la geografía del turismo. Analizamos de qué manera el espacio turístico es ante todo una imagen (Minca, 2001) a través de tres investigaciones. La primera está dirigida a turistas italianos en Santiago de Compostela, la segunda investigación consiste en un análisis de la imagen de Santiago de Compostela en las comunidades italianas de viajeros disponibles en la red y la última es un análisis de los diarios de viaje online que nos acerca a las emociones de los peregrinos italianos jacobeos.

1.3. FUENTES

A la hora de elegir las fuentes hemos procurado responder a nuestros objetivos y a nuestras hipótesis; las podemos distinguir como sigue:

- I. *Históricas*: para comprender el proceso de difusión del culto se ha hecho necesaria una investigación archivística (archivos de hospitales e iglesias), seleccionando aquellas relacionadas con el culto jacobeo. Este tipo de fuentes está evidentemente relacionado

con la diplomática y la codicología, cuyos textos-fuentes han sido particularmente útiles para interpretar y reconstruir la historia medieval y, de esta manera, la historia del territorio y del culto jacobeo en el mismo.

- II. *No históricas*: según D. Péricard-Méa (2004) a la hora de investigar el culto a Santiago de Compostela es difícil limitarse a las fuentes históricas, de hecho apreciamos como este culto ha dado origen a una producción imaginaria y mítica, que es también objeto de estudio.
- III. *Literatura tradicional*: como se ha indicado, hemos acudido a estudios de distintas disciplinas. Se consultaron monografías y estudios de sociólogos, antropólogos, filósofos, filólogos, historiadores y desde luego geógrafos. También hemos intentado asegurar una perspectiva amplia, consultando autores de distinta procedencia.
- IV. *Estadísticas*: para el noveno capítulo ha sido necesario acudir a los datos estadístico-descriptivos publicados por el Instituto de Estudios Turísticos del Gobierno de España, el Instituto Nacional de Estadísticas, AENA, la Banca d'Italia y la Oficina de Acogida del Peregrino de Santiago de Compostela. Hemos consultado encuestas e informes estadísticos elaborados por el Instituto de Estudios Turísticos de la Xunta de Galicia y por el Observatorio del Camino. La utilización de estas fuentes está orientada a un análisis comparativo que nos acerque al perfil del turista y del peregrino italiano.
- V. *Internet*: no se puede negar la importancia del mismo como fuente de datos e información; en nuestro caso, este recurso nos ha facilitado la comprensión del punto de vista de turistas y peregrinos actuales.

***PRIMERA
PARTE***

***FUNDAMENTOS
TEÓRICOS***

CAPÍTULO 2.

LA GEOGRAFÍA DE LOS ESPACIOS SAGRADOS

*“Geographic research in pilgrimages may range from a focus on activities to particular place, involving specific religious tradition, to on concerned with more general characteristics of journeys to sacred places”*⁵ (Stoddard y Morinis, 1997:xi).

En este capítulo hacemos primero un análisis comparativo de los marcos conceptuales de sagrado y religión, puesto que son las “fuerzas” que llevan a la creación de lugares sagrados y a una ordenación territorial y jerárquica a través de las rutas de peregrinación. Estas dos expresiones territoriales de lo Sagrado (lugares y peregrinación) están estrechamente relacionadas; los lugares sagrados son un prerequisite del peregrinaje, ya que marcan la ruta. A la vez, el peregrinaje es fundamental para la esencia y el significado del lugar sagrado. Por estas razones exponemos brevemente los orígenes de los lugares sagrados, estableciendo una metodología de estudio de los mismos; hacemos una modesta revisión de los orígenes y evolución de la geografía de la peregrinación, sobre todo a partir de los años ochenta hasta hoy, cuando en la misma se está produciendo un cambio en su estructura y sentido y con eso en su metodología de investigación.

2.1. LA SISTEMATIZACIÓN DE LO SAGRADO EN LA RELIGIÓN

Las investigaciones acerca de lo sagrado pueden analizarse desde un punto de vista territorial o humano. Acudimos a las definiciones de Sagrado propuestas por el historiador de las religiones Mircea Eliade (1959), por el sociólogo Peter Berger (1971) y por el teólogo José Severino Croatto (2002). Mircea Eliade (1959) define lo sagrado como un elemento estructural; según él, el fenómeno religioso es irreducible y puede ser comprendido solo en la totalidad de la experiencia humana en su encuentro con lo sagrado. También Peter Berger (1971) pone de manifiesto el poder misterioso y temible de lo sagrado, que a pesar de que se diferencie del ser humano está relacionado con él. Pero él contextualiza la calidad sagrada en la dimensión humana y considera que lo sagrado reside en objetos naturales o artificiales de la experiencia, como por ejemplo rocas sagradas, herramientas, o animales como vacas

⁵ Traducción propia: *“La investigación geográfica en las peregrinaciones va desde las actividades de determinado lugar, incluyendo la específica tradición religiosa, hasta las características más generales de los viajes a lugares sagrados”* (Stoddard y Morinis, 1997:xi).

(pensamos en la religión Hindú), etc. Este carácter relacional entre sujeto y Dios se explica a través de las palabras de Croatto (2002):

“Lo sagrado es más bien una relación entre el sujeto (el ser humano) y un término (Dios), relación que se visualiza o muestra en un ámbito (la naturaleza, la historia, las personas) o en objetos, gestos, palabras, etc. Sin dicha relación, nada es sagrado. Con ella, todo puede llegar a ser sagrado” (2002:56).

Desde el punto de vista del teólogo, la relación se funda en la objetivización; cualquier objeto puede recubrir el papel de referente simbólico de lo sagrado. Otra cualidad esencial de lo sagrado es la *Otredad* (Berger, 1971; Croatto, 2002), es decir, la adoración de algo que trasciende la vida cotidiana y profana y que produce temor y fascinación porque es “totalmente Otro”. Lo sagrado es otro de la vida cotidiana, en cuanto alude a otras prácticas, a otras creencias o a otros espacios, en definitiva es otro porque es algo extraordinario y potencialmente peligroso que se opone a lo profano (ausencia de extraordinario). Por estas razones, lo sagrado presenta aspectos de una realidad que contrasta con el mundo empírico. Su experiencia es genuina y muy mística, ya que facilita el encuentro entre lo terreno y lo divino.

Tal importancia de lo sagrado es un elemento que vincula a las culturas indoeuropeas, de hecho el filólogo e historiador francés Georges Dumézil (1977) introduce el concepto de *sagrado indoeuropeo* para referirse a lo sagrado como elemento cultural omnipresente que acomuna las culturas indoeuropeas. Esta herencia de la religión o concepción religiosa indoeuropea asocia distintas creencias y se caracteriza por su interés por la dimensión viva. A través de ritos, cargados de significados prácticos, inmediatos y votivos, lo sagrado indoeuropeo lleva al conocimiento de lo divino. El ser humano se acerca y busca lo sagrado porque quiere alcanzar su meta (ideal); a través del sacrificio intercambia “algo” con Dios, es la regla del *do ut des*: prácticas de ofrendas y sacrificios, un regateo entre el ser humano y el poder divino (Ries, 1995). El sacrificio es un compromiso basado en reglas para conseguir el crecimiento económico con respecto a la salud, los hijos y la abundancia del ganado.

Las manifestaciones de lo sagrado necesitan un proceso de interpretación, este es el papel de la religión que da a lo sagrado una dimensión cósmica. La sociedad es un sistema que el ser humano ordena y semantiza, ya que desde siempre aprende a dar valor y sentido a objetos, prácticas y distintos acontecimientos. A través de esta actividad productiva de significado y de ordenamiento de la experiencia, el ser humano crea modelos culturales para gobernar su misma condición humana (Berger, 1971; Geertz, 1987).

Como es el caso de un proceso de formación social cualquiera, la sociedad religiosa se estructura a través de tres movimientos: externalización⁶, objetivización⁷ e internalización⁸ (Berger, 1971). El *homo religious* expresa su subjetividad religiosa a través de un proceso de objetivización, es decir, materialización de la fe, los valores y las creencias. Dichos *productos culturales religiosos* pueden ser materiales (objetos, reliquias, imágenes, estatuas, etc.) y no materiales (símbolos, mitos, ritos, fenómenos de la naturaleza, etc.). El último paso del proceso de formación de la sociedad religiosa es la interiorización; desde este momento el *homo religious* será responsable de mantener viva la religión y lo hace de maneras distintas.

Las interacciones sociales son necesarias para el ser humano que a través de ellas intenta construir su subjetividad y llenar sus vacíos interiores. Ambas experiencias de lo sagrado y de la religión son relacionales; asimismo la religión es un sistema cultural que contribuye a la cohesión social (Durkheim, 1912; Berger, 1971). La experiencia religiosa nace y se caracteriza a lo largo de su vida como humana y comunitaria. Por ejemplo, las creencias religiosas cristalizan en grupos o comunidades, como iglesias, cofradías, órdenes, sectas, etc. Los fieles buscan contactos entre ellos que dan lugar a las *communitas* (Turner y Turner, 1978). La cohesión de la sociedad religiosa está garantizada a través de dos elementos estructurales tales como la legitimización de las instituciones y los productos culturales. En cuanto a las instituciones, éstas regulan el funcionamiento de la sociedad, expresan el sentido de justicia y el respeto de los roles. La *legitimización religiosa* sirve para relacionar la realidad definida por los seres humanos (hecha por precarias construcciones de la realidad) con la realidad suprema y universal sagrada. Los productos culturales (símbolos, mitos y ritos) mantienen vivos los significados tradicionales de la cultura (Geertz, 1987; Croatto, 2002). El símbolo es la clave de la experiencia religiosa, alimenta los demás productos como el rito o el mito, regula las interacciones a nivel social y espacial e influye la organización espacial. Los símbolos sirven para vehicular emociones y sensaciones, pensamientos e ideologías.

Según el antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1987), el símbolo es un acto, un acontecimiento, una calidad o una relación que vehicula conceptos y establece abstracciones y

⁶ Es un proceso que se funda en la constitución biológica del ser humano, que necesita expresar su subjetividad.

⁷ Es la transformación de los productos del ser humano en un mundo que no solo deriva del ser humano, sino que lo enfrenta como realidad exterior a él.

⁸ El individuo reabsorbe en su conciencia la del mundo (que él mismo posee) objetivado; estas estructuras llegan a determinar las estructuras subjetivas de la conciencia misma.

nociones en situaciones concretas. El ser humano organiza los significados a través de sistemas simbólicos que sirven como fuente de información y ofrecen modelos para la interpretación de las realidades. Además, los símbolos sagrados expresan el *ethos* de un pueblo, su carácter, estilo, sentimiento moral y estético, es decir, su visión del mundo y su *cultura*. El conjunto simbólico religioso crea *estados de ánimos y motivaciones*. Las motivaciones tienen un carácter direccional y adquieren significado a raíz de los éxitos que se consiguen. Los estados de ánimo resultan de la formulación de conceptos de orden general de la existencia; ya que el individuo sin modelos culturales es incompleto, depende de éstos para ser capaz de explicar e interpretar nuevas situaciones que podrían producir inquietud (Geertz, 1987).

En el caso de los ritos, su desarrollo está vinculado a la reiteración de la fórmula sagrada que asegura la memoria de la sociedad religiosa. Los ritos son *actos performativos* (Croatto, 2002; Coleman y Eade, 2004), cuya reiteración es parte de la experiencia de lo sagrado. Según Croatto (2002), el rito es un hecho social:

- ✓ Por la comunidad que supone y nutre, aglutinándola y reforzando su *identidad*.
- ✓ Porque es esencialmente un *acto de comunicación* y expresión que sobrepasa la palabra y el discurso.
- ✓ Porque el individuo y el grupo *intercambian sus experiencias* objetivándolas en los gestos y palabras de la acción ritual.

Entre los lenguajes de la religión, el símbolo y el rito expresan más el sentimiento; el mito contiene un elemento de intelección pero apela también a la emoción, mientras que la doctrina se dirige también a la voluntad a través de los sistemas legales y de la ética. La experiencia de la dimensión sagrada es total, porque una vez encontrado lo trascendente, el ser humano religioso se siente satisfecho, ya que el mundo religioso es ordenado y estructurado, al contrario del *caos* que lo rodea.

2.2. LA GEOGRAFÍA DE LOS LUGARES SAGRADOS

El *lugar* es fuente de vida y referente que permite a las personas identificarse con su posición particular, es una construcción social que participa en la vida humana (Evers Rosander, 2004). Esta atracción por lo que hemos llamado *sagrado* tiene su expresión geográfica en los “espacios y lugares sagrados”. La primera pregunta que nos planteamos es: ¿Por qué un espacio/lugar es sagrado? El lugar o espacio sagrado se distinguen de los demás lugares o espacios por su naturaleza, valor, entorno e historia; es sagrado porque aquí tuvo lugar algún acontecimiento divino (Eliade, 1958, 1959; Brenneman, 1993; Gesler, 1996; Stoddard y Morinis, 1997; Prorok, 1997).

Fue el historiador Mircea Eliade el primero en introducir el concepto de *lugar sagrado* y de *espacio sagrado* en su obra: *Patterns in Comparative Religion* (1958). Según él, en el proceso de construcción del lugar sagrado el papel del ser humano es descubrir el lugar e interpretar su valor a través del referente simbólico. Lo sagrado está en su búsqueda (o *pursuit*, como la define Morinis, 1992). Es la naturaleza sagrada del lugar a reenviar a algún fenómeno divino y paradigmático que se repite. El lugar sagrado de Eliade (1958) es un *micro-sistema religioso*, en el cual el ser humano interpreta la experiencia en el lugar. Además, el lugar es sagrado cuando ha tenido lugar alguna *hierofanía*, definida por Eliade (1959) como una manifestación de lo sagrado que los fieles necesitan para una seguridad personal. Aunque se trate de símbolos y señas provocadas y percibidas, la hierofanía es necesaria para que se siga creyendo. Dentro de la *jerarquía de manifestaciones*, la más importante es la encarnación de Jesús Cristo. Lo sagrado se manifiesta también en algún objeto. Siendo la hierofanía un atributo histórico del lugar sagrado, es necesario *descifrarla* para conocer mejor el lugar (Croatto, 2002). En la hierofanía se pueden distinguir tres elementos:

- I. Un objeto creatural, que es parte de la experiencia humana.
- II. La realidad invisible.
- III. El objeto que se reviste de sacralidad.

El lugar sagrado es un referente en el sistema de valores y por esta razón asume el papel de centro religioso (Wagner, 1997; Mazumdar y Mazumdar, 2004). Debemos de considerar el concepto de la centralidad en clave simbólica, y no espacial, ya que el centro está determinado por tres dimensiones cósmicas: cielo, atmósfera y tierra. Este lugar sagrado es centro, porque

es el lugar de creación del mundo: sacralidad-centralidad. La expresión “lugar sagrado” reenvía a estructuras sagradas, como santuarios, mezquitas, sinagogas, lugares donde rezar y meditar, o a ciudades a las cuales se atribuyen intencionalmente características sagradas y cuya imagen es la de centro del mundo y del poder (Mazumdar y Mazumdar, 2004). La *localización* es la elección del asentamiento en virtud de determinados hechos o elementos paisajísticos; así mismo, la localización del lugar es una forma de objetivización de lo sagrado, porque se le está atribuyendo al sitio concreto un significado divino.

Lo sagrado es contagioso, como afirma el sociólogo francés Émile Durkheim (1912), ya que la sacralización del espacio se difunde a través de una *propiedad transitiva sagrada*, según la cual las relaciones entre objeto o creencia y lugar se transmiten a los entornos afectando a los peregrinos y a otras personas. El proceso de localización del espacio es, por lo tanto, un primer paso para dar lugar a un movimiento centrípeto del flujo de lo sagrado, que a partir del centro se difunde a los demás lugares. Esa difusión se realiza a nivel espacial, a nivel lingüístico-gestual (texto, leyendas y objetos) o se concreta en elementos patrimoniales (por ejemplo, en las decoraciones de estructuras sagradas con valor simbólico). Dicha propiedad transitiva de lo sagrado hace que a partir del lugar sagrado el flujo divino y misterioso afecte a los entornos: *espacio sagrado*. El espacio sagrado es un espacio recortado dentro del espacio cósmico y por su naturaleza es el *espacio hierofánico* por antonomasia. Desde luego, el espacio sagrado presenta los mismos atributos del lugar sagrado; nace y vive como espacio simbólico y es considerado arquetipo de lo celeste (Croatto, 2002).

La sacralidad no está determinada sólo por el lugar, sino también por las personas y por el texto (Eade y Sallnow, 1991). En el primer caso, la sacralidad puede ser debida a una persona, por ejemplo a alguna aparición, a un Santo o a un mártir, anticipando la sacralidad del lugar, ya que la construcción de un santuario o la aparición de aguas milagrosas pueden influir en la localización de un santuario. En el caso de la sacralidad debida a un texto, se trata sobre todo de principales textos religiosos, en los cuales la descripción y la evocación de los lugares crean la sacralidad de los mismos. La sacralidad es un atributo cuya importancia depende de la experiencia del individuo, no es una condición absoluta sino relativa ya que la sacralidad de un lugar depende de su percepción (Stoddard y Morinis, 1997); por lo tanto, determinados lugares son sagrados para unos y no para otros, porque existen distintos sistemas de creencias.

2.3. METODOLOGÍA DE ESTUDIO DEL LUGAR O ESPACIO SAGRADO

Actualmente los estudios acerca del fenómeno del peregrinaje y de lo sagrado prefieren adoptar un enfoque deestructuralista (Eade y Sallnow, 1991; Coleman y Eade, 2004) que permita analizar la acción e interacción de los distintos elementos del lugar. A continuación destacamos tres aspectos que resultan fundamentales para analizar la sacralidad del lugar:

- I. Topografía.
- II. Componente humano.
- III. Sistema cultural religioso: productos culturales (ritos, símbolo, etc.) y tradición Literaria (mitos, leyendas).

I. *Topografía*: los elementos paisajísticos ejercen un factor atractivo (Tuan, 1978), con lo cual determinadas regiones físicas resultan ser más aptas que otras para convertirse en espacios sagrados (Turner y Turner, 1978). Por ejemplo, muchos santuarios europeos cuentan con escenarios naturales específicos, que se convierten en características del espacio sagrado (Nolan y Nolan, 1997). Altitud y sacralidad parecen estar estrechamente relacionadas, por lo que a veces se habla de montañas sagradas. Los elementos naturales que destacan son grutas sagradas (por ejemplo en Lourdes, Fátima, etc.), en las cuales ha tenido lugar alguna aparición, o grutas en las que se venera a un Santo, piedras sagradas capaces de curar o fuentes de agua consideradas milagrosas y benéficas. Sin duda, esta generalización desaparece si también se hace referencia a aquellos centros de peregrinación que surgen en grandes ciudades. Estas características paisajísticas originarias producen de forma natural un poder que la historiadora estadounidense Elinor Gadon (1989) define *poder del mundo*, y que deriva de la configuración de la tierra, que crea lugares únicos. A este poder de la tierra Brennenman (1993) yuxtapone el *poder del lugar*, que es algo creado y que desde el centro se difunde a todo el mundo, como es el ejemplo del poder sagrado del lugar.

Determinados paisajes y condiciones medio-ambientales son también interesantes desde el punto de vista de la geografía médica, que investiga las relaciones entre medio-ambiente y salud física y espiritual (Turner y Turner, 1978). Una de las nuevas direcciones de la geografía médica es hacia la noción de salud en el lugar (*health in place*); es decir, explicar las relaciones entre las experiencias del lugar sagrado de curación y la percepción de salud de los peregrinos. Esta línea investigadora ha llevado al geógrafo Wil Gesler (1993) a definir *paisajes terapéuticos* como aquellos en los cuales ambiente físico y construido, condiciones

sociales y percepciones humanas producen una atmósfera propicia para la curación. El término curación (*healing*) es empleado de manera amplia para referirse a curas en sentido biomédico (cura física), a una sensación de bienestar psicológico (cura mental) y a sentimientos de renovación espiritual (cura espiritual). En conclusión, al investigar en los lugares o espacios sagrados este acercamiento se revela fundamental para interpretar la naturaleza y el origen del lugar sagrado, y por qué el poder del mundo es anterior al poder del lugar. Esta asociación marca una relación entre lo sagrado y el medio-ambiente, que produce una percepción de lo sagrado, la cual puede incluso llevar a la curación.

II. *Componente humano*: es un componente importante del lugar sagrado, reivindicado por la geografía humanista fenomenológica, que contempla la recuperación del punto de vista del individuo y de su cognición del mundo. El espacio sagrado es un espacio social del cual habría que estudiar significados, valores, objetivos y propósitos de la acción humana (Bhardwaj, 1997). Se crea y se produce continuamente gracias a los peregrinos que son responsables de guardar su *ser* recurriendo al sistema simbólico religioso, reiterando ritos y prácticas que pongan de manifiesto su experiencia y la sacralidad del lugar (McKevitt, 1991). La percepción de la sacralidad se debe a las características del lugar sagrado, experiencias y valores; todos éstos producen *un apego al lugar* y al conjunto de sus características (Stoddard y Morinis, 1997; Mazumdar y Mazumdar, 2004). Por eso los lugares son un elemento importante de las religiones y las religiones tienen un papel importante en el apego al lugar (Mazumdar y Mazumdar, 2004).

III. *Sistema cultural religioso*: es una realidad determinada donde se comparten rasgos y estructuras culturales; reúne aspectos relativos a creencias individuales, acciones y experiencias, productos culturales (ritos, símbolos, etc.) y tradición literaria (mitos, leyendas). Muchos centros de peregrinación se han convertido en lugares de producción literaria, de mitos y leyendas sobre las costumbres de un culto. Los temas tratados por la tradición literaria acerca del lugar o espacio sagrado son factores que refuerzan la centralidad e importancia del lugar sagrado, difundiendo una imagen atractiva para los fieles (Morinis, 1992). Un componente importante del sistema cultural religioso es el mito de origen, la historia del lugar sagrado, junto a determinados acontecimientos que marcan definitivamente la sacralidad del lugar.

2.4. LOS ORIGENES DEL PEREGRINAJE

Con el término peregrinación, se hace referencia al desplazamiento de masas de personas (Barreiro Rivas, 1997; Esteve Secall, 2005; Alvarez Sousa, 2004) animadas por poderes institucionalizados que “caminan” en distintos continentes. Esta forma de viaje sagrado se está consolidando en distintas partes del mundo (Coleman y Eade, 2004). Todas las grandes religiones tienen sus peregrinaciones, generalmente basadas en la asociación de un Dios a un lugar o a un objeto, de todas formas el peregrinaje es sobre todo una actividad cristiana que incluye expresiones de devoción hacia lugares y objetos (Coleman, 2004).

Los orígenes de las peregrinaciones se encuentran en culturas del pasado, habitualmente asociadas a ciclos agrícolas, según los cuales los iniciados (depositarios del conocimiento) eran responsables de las cosechas y de los santuarios. Según la cultura religiosa de la Edad Media, la vida era un viaje y la peregrinación era una misión para expiar los pecados; además, a diferencia de los demás viajes, el sentido de la peregrinación estaba en su unidireccionalidad (Dotras, 1993). Las peregrinaciones son formas de devoción ya a partir del siglo IV, pero durante el siglo VII proliferaron lugares sagrados que permitían venerar las reliquias de santos y de sus discípulos. La intención de la Iglesia era crear una “red de lugares sagrados” que reforzase una comunidad cristiana en todo Occidente. Por lo tanto, se hizo cargo de esta organización territorial europea a través de una vertebración de rutas de peregrinación, que se convirtieron en ejes que unían Oriente y Occidente dentro de la cristiandad occidental. En este proyecto “macro territorial”, la religión fue signo de identidad colectiva, así que numerosos fenómenos locales e individuales fueron absorbidos en las rutas mayores. Los santuarios de toda Europa perdieron su autonomía para ser integrados en las *peregrinaciones mayores*: Santiago, Roma y Jerusalén. Según sus denominaciones simbólicas: la “Vía de Cristo” iba a Palestina, la “Vía del Hombre” conducía a las tumbas apostólicas en Roma y la “Vía Láctea” iba hacia Santiago de Compostela y Finisterre. Las metas de las tres peregrinaciones mayores eran *centros geo-espirituales*, que cumplían con la necesidad religiosa de acercarse a Dios, pero también de fijar en el territorio el dominio cristiano. Durante la Edad Media, el peregrinaje tuvo nuevos sentidos, no solo el divino sino como fenómeno sociológico colectivo (Barreiro Rivas, 1997); también fue una manera de superar el inmovilismo cultural, social y económico. La peregrinación era movimiento, camino de personas y de ideas, de valores y de culturas, por ejemplo ya en el siglo XI el Camino de Santiago era documentado en muchos

pasajes europeos cristianos influyendo sobre sus costumbres, el arte y la vida espiritual, las leyendas y las traducciones jacobeanas empezaron a difundirse.

Los peregrinajes cristianos se desarrollaron dentro de un periodo de grandes tradiciones. Aunque los santuarios tienen distintas fechas de fundación, su posible generalización marca las tendencias generales en las épocas. Las investigadoras estadounidenses Mary Lee y Sidney Nolan (1994) destacan seis periodos en la formación del peregrinaje europeo occidental:

- ✓ *Periodo Precristiano* (primer siglo hasta el 699): los santuarios precristianos están distribuidos sobre todo en Irlanda, donde han sobrevivido santos celtas.
- ✓ *Alta Edad Media* (700-1099): los santuarios están sobre todo dedicados a santos, o como en los santuarios precristianos, muchos de éstos están hoy dedicados al culto mariano.
- ✓ *Baja Edad Media* (1110-1399): es considerada la época más prolífica de santuarios europeos. Aunque la mayoría estaba dedicada a santos, muchos eran también dedicados a la Virgen. En la Península Ibérica muchos de estos santuarios nacen con la intención de contrastar la dominación musulmana.
- ✓ *Renacimiento* (1400-1529): si bien durante este periodo declinan algunos de los santuarios de la Edad Media, hay una florecer de cultos. Este periodo marca un tiempo de grandes cambios en los esquemas de formación de los santuarios: apariciones marianas y una relación más personalizada entre humanidad y divinidad a través de la comparsa de ofrendas exvoto.
- ✓ *Post-Reforma* (1530-1779): la formación del culto fue elevada durante toda la Europa Católica, sobre todo en el Sur de Alemania donde aparecieron casi la mitad de los peregrinajes modernos.
- ✓ *Periodo Moderno* (1780-presente): en los últimos tiempos proliferan santuarios de peregrinación a raíz de fenómenos más heterogéneos que en el pasado. Estos centros sagrados surgen porque están de alguna manera relacionados con la vida de un santo o de personas que se distinguen por su conducta religiosa y transmiten un simbolismo siempre más fuerte.

El misticismo es una:

“Actitud religiosa en la que el hombre busca la unión con las fuerzas o seres sagrados.... Los sufrimientos y la muerte del individuo se convierten en insignificantes

trivialidades, fundamentalmente irreales, en comparación con la abrumadora realidad de la experiencia mística de unión” (Berger, 1971:83).

Por estas razones, el peregrinaje permite a los fieles externalizar su misticismo. El peregrino se prepara para vivir una experiencia que sabe puede ser peligrosa, pero es indiferente a los sufrimientos, porque estos lo recompensarán en su encuentro con lo divino. Para hacer un peregrinaje, hay que salir de la propia rutina y aventurarse, tanto a nivel sociológico como a nivel psicológico. Se sale de la *domi*, es decir, el espacio familiar del cotidiano, donde todo está bien estructurado para entrar en el *foris*, el espacio desconocido. El *limen* es el límite entre *domis* y *foris*; es un límite psicológico que determina los movimientos y los desplazamientos. Entendemos que es a partir de esta diferenciación que los antropólogos Victor y Edith Turner (1978) definen el peregrinaje como una experiencia de *liminality*, es decir, una experiencia entre dos niveles existenciales.

Durante el viaje el peregrino puede reflexionar sobre su disposición interior, a nivel social se libera de la estructuración porque todos los individuos comparten la misma intención, el mismo objetivo y el mismo estatus anulando las diferencias jerárquicas. Esta experiencia anti-estructural (Turner y Turner, 1978) subvierte el orden establecido y hace que los peregrinajes sean experiencias inclusivas. La facilidad de estas relaciones sociales refuerza el sentido de *communitas*, dentro de la cual hábitos, normas y reglas (a menudo no explícitas) crean esta unión. La comunidad asegura a sus miembros tranquilidad y seguridad social (Bauman, 2001); en los espacios religiosos este sentido de comunidad y de unión se consigue durante las misas, en los momentos de oración o en los rituales. En sentido metafórico, el peregrinaje es una *quest*⁹, es decir, un viaje espiritual que comporta la búsqueda de sí mismo y como tal es parte de un proceso de formación del individuo (Turner y Turner, 1978; Morinis, 1992; Osterrieth, 1997), como demuestra la narrativa de la Edad Media y las peregrinaciones a Compostela y a Jerusalén. Al final de este proceso y gracias al encuentro con lo sagrado, se producen la nueva identidad o estatus. Peregrinar comporta unas ritualidades antes y después del viaje; es una experiencia que no termina con la llegada o con la vuelta a casa, porque si por un lado el individuo tiene que reincorporarse a su vida cotidiana, por otro, es una cotidianeidad distinta, ya que la experiencia profunda de espiritualidad que ha vivido le afectará en su percepción del mundo (Frey, 1998; Coleman, 2004).

⁹ Es la larga búsqueda de algo parecido a la verdad o al saber: “A long research for something such as truth or knowledge”. *Longman Dictionary of Contemporary English*. Third Edition. Longman Group LTD, 1995.

2.5. LOS OBJETIVOS DE LA GEOGRAFÍA DE LA PEREGRINACIÓN

La peregrinación es un ámbito interdisciplinar; un proceso histórico y geográfico cuyo desarrollo está también relacionado con factores económicos, políticos y antropológicos. Las primeras investigaciones geográficas acerca de la peregrinación analizan el fenómeno en cuanto tipología del viaje sagrado. A partir de los años 1980 los geógrafos se interesan por otros aspectos relacionados con la dimensión espacial (Collins-Kreiner, 2010), reflexionan sobre las posibles relaciones entre peregrinación y turismo (Cohen, 1992; Rinschede, 1992; Gil de Arriba, 2006) o analizan más en detalle casos de lugares de peregrinación (McKevitt, 1991; Prorok, 1997).

Entre las obras que han marcado el cambio de tendencia mencionamos la de Robert Stoddard y Alan Morinis: *Sacred Place, Sacred Space. The Geography of Pilgrimage* (1997), en la cual Stoddard intenta por primera vez una clasificación geográfica de los peregrinajes. En la misma obra se abren nuevos enfoques a la investigación como el enfoque experiencial (Bhardwaj) o el viaje existencial (Osterrieth), el aspecto cultural (Wagner) o la importancia del lugar (Prorok). Además cabe recordar el ya mencionado interés de la geografía médica por los lugares de peregrinación (Gesler, 1996). Más recientemente, los antropólogos Simon Coleman y John Eade (2004) ponen de manifiesto la necesidad de replantear las investigaciones acerca de la peregrinación en su obra: *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion* (2004), en la cual destacan los cambios que subyacen en el peregrinaje en la época contemporánea, como por ejemplo en las contribuciones de Katharina Schramm “Coming Home to the Motherland. Pilgrimage Tourism in Ghana” o de Paul Basu “Route metaphors of “roots-tourism” in the Scottish Highland diaspora”.

Las nuevas peregrinaciones celebran memorias o tumbas de mártires nacionales o conmemoran la diáspora (root-pilgrimage o diaspora tourism) para recuperar las raíces étnicas de una población (Wagner, 1997; Basu, 2004). Se crean a través de las nuevas religiones seculares o civiles que se fundan en sentimientos nacionalistas y que continúan a legitimar la realidad a través de nuevos lugares de adoración (Mazumdar y Mazumdar, 2004). Por lo tanto, hoy los estudios de geografía de la peregrinación se centran también en estas nuevas formas y en dos tipologías de lugares: *lugares sagrados* y *lugares seculares*. En el primer caso se renueva y se reinterpreta la naturaleza y el desarrollo del lugar y, en el segundo caso, se investiga el proceso de formación de estos lugares y de su peregrinación tomando como referencia la ansiedad que caracteriza al ser humano contemporáneo. Además, las sociedades

modernas están produciendo religiones de tipo privatizado, en las cuales el poder reside en el individuo y no en lo trascendente (Farias y Lalljee, 2008). Son los movimientos “New Age”, que a partir de los años 1960 y 1970 interpretan la búsqueda de una nueva “auto-espiritualidad” y la necesidad de introspección (Digance, 2003). Los individuos se sienten atraídos por la New Age, por su sistema de creencias y prácticas mágicas, que dan sentido a ideas y experiencias inusuales (Farias, Claridge y Lalljee, 2005). Enfatizando la importancia de la autonomía y del auto-desarrollo, la New Age se revela una religión ejemplar de la modernidad.

Semejante proliferación de movimientos y religiones comporta en varios casos la necesidad de compartir los mismos espacios, donde se cruzan individuos con motivaciones y disposiciones interiores distintas. Los espacios sagrados están viviendo un cambio como las peregrinaciones; por lo tanto, las investigaciones actuales focalizan su atención en problemas de *acceso a y coexistencia en* los lugares desde un enfoque fenomenológico (Digance, 2003; Andriotis, 2009). De este modo las tareas investigadoras de la geografía de la peregrinación son varias.

- I. En primer lugar los peregrinajes “obligan” al estudio de la movilidad, porque el peregrinaje es un desplazamiento *hacia y a* los sitios, que contribuye a la creación y recreación del lugar sagrado (Coleman y Eade, 2004).
- II. En segundo lugar, los movimientos peregrinatorios crean relaciones espaciales (Stoddard y Morinis, 1997) y por esta razón llevan a analizar la distancia y el comportamiento (Collins-Kreiner, 2010), además siendo fenómenos espaciales son también fenómenos interculturales.
- III. En tercer lugar, los peregrinajes reenvían a un complejo sistema de ritualidad tanto a lo largo de la ruta, cuanto en los lugares de peregrinación (Wagner, 1997).
- IV. En cuarto lugar, el estudio geográfico de la peregrinación analiza la distribución y la localización de los lugares sagrados (Bhardwaj, 1997) y la realización de mapas de circulación de los peregrinos y de las modalidades de transporte (Preston, 1992).
- V. Por último, las investigaciones geográficas acerca de las peregrinaciones tratan la evolución y la organización espacial de las actividades del lugar de peregrinación, la tradición religiosa y las características de viaje (Stoddard y Morinis, 1997).

El escenario internacional cuenta con distintas tipologías de *religiones*, y casi todas presentan algún fenómeno de la peregrinación. Entre ellas, la tradición cristiana es la más

investigada y aquella que da más ejemplos de análisis (Eade y Sallnow, 1991). Generalmente, los peregrinajes cristianos son viajes hacia lugares sagrados allá de la experiencia mundana del peregrino (McKevitt, 1991).

2.6. CLASIFICAR EL PEREGRINAJE DESDE UNA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA

Para clasificar una ruta de peregrinación destacan factores relacionados con la movilidad, el lugar de peregrinación y el peregrino. Las rutas de peregrinación se desarrollan a distintas distancias a lo largo de territorios sin tener en consideración los límites nacionales, y en varios casos se convierten en un espacio de encuentro intercultural e interreligioso. Son redes que reducen la distancia, ya que articulan el territorio conectando o creando nuevos espacios y organizándolos jerárquicamente (Stoddard y Morinis, 1997). Son movimientos espacio-temporales (Morinis, 1992) entre dos extremos desde un punto de vista físico y concreto (Stoddard, 1997), o desde un punto de vista metafísico-espiritual (Coleman y Eade, 2004), o sea simbólico. Este elemento clave del peregrinaje puede ser abordado en clave espacial, temporal o sociológica.

La movilidad es consecuencia de la distancia, que en el caso del peregrinaje se distingue en psicológica o absoluta. En el año 1970 el geógrafo Waldo Tobler formuló la que se considera la primera ley de la geografía: *“todas las cosas están relacionadas entre sí, pero las cosas más próximas en el espacio tienen una relación mayor que las distantes”* (1970:236). A partir de esta ley, la interacción entre los lugares debería perder intensidad al aumentar de la distancia: *distance decay*. En el caso de las relaciones espaciales de las peregrinaciones, la *distance decay* pierde su valor (Stoddard y Morinis, 1997) y se trata la distancia también desde un punto de vista relativo y psicológico, que puede incluso llegar a reforzar el deseo de peregrinación. La distancia de un lugar sagrado determina el comportamiento del fiel y las relaciones territoriales; por ejemplo, en el imaginario cristiano, las peregrinaciones que comportan un desplazamiento más largo son también las peregrinaciones que más “recompensan” y salvan el espíritu; esta imagen positiva de la distancia se funda en las dificultades y amenazas que se le suele atribuir. La distancia absoluta reenvía al concepto de escala, que influye en los comportamientos espaciales (Stoddard, 1997), en las relativas prácticas, en los significados y beneficios. En función de la distancia absoluta los peregrinajes se clasifican como: regionales, nacionales e internacionales.

Otro aspecto es la dirección del movimiento: lineal y circular o espiral. En el caso de un *movimiento lineal*, los extremos son la casa y el lugar sagrado y este tipo de movimiento puede estar acompañado por otros tantos movimientos que simbolizan la devoción, como el baile u las oraciones (Morinis, 1992). Este tipo de ruta es *convergente* en cuanto a lo largo de su recorrido convergen (o se hace que sea tal) otros lugares sagrados que el peregrino tiene que visitar (Stoddard, 1997). De otra forma, el movimiento es *circular o espiral*, cuando el peregrino da vueltas dentro de un territorio, a veces como ulterior forma ritual. En el caso de un *movimiento espiral*, el peregrino no se dirige directamente a la meta del peregrinaje, sino rodea el centro de peregrinación. Este movimiento espiral tiene valor simbólico en aquellos casos en los cuales los centros sagrados estén localizados en alturas.

Los peregrinajes pueden estar dictados por textos religiosos; en este caso la sacralidad no se refiere solo al recorrido indicado a los lugares mencionados, sino se expande a todo el espacio alrededor (propiedad reflexiva de lo sagrado). Este tipo de peregrinaje se distingue en *circular o no circular* (procesional); el recorrido circular no comporta la necesaria reproducción de un círculo, sino implica un recorrido cerrado en cuanto el peregrino llega siempre a un lugar mencionado en el texto. Si el recorrido no es circular, el foco de atención es el lugar de peregrinación y todo el recorrido es un proceso de preparación a la llegada (Stoddard, 1997).

Según las modalidades de desplazamiento del peregrino, se evalúa la autenticidad del peregrinaje. Peregrinar a pie es considerada la forma más auténtica de peregrinar; es una forma de sacrificio que pone en contacto con el pasado. Andar es una práctica, casi un ritual, que es parte del peregrinaje (Coleman, 2004; Frey, 1998). Hay centros religiosos que se alcanzan tranquilamente motorizados, en coche o autobuses, mientras que hay otros que se conocen sobre todo por ser meta y destino final de un peregrinaje a pié (Coleman, 2004). Por ejemplo, con respecto al peregrinaje a Santiago a Compostela, desde siempre éste es considerado el peregrinaje más difícil, es el verdadero peregrinaje, porque su sentido está en recorrer miles de kilómetros andando. Los peregrinajes reenvían también la circulación de actividades comerciales y culturas (Collins-Kreiner, 2010), como confirma la evolución histórica de los territorios cruzados por las distintas rutas de peregrinación. En cuanto a la intensidad del movimiento y la repetición de un viaje, la secuencia del peregrinaje puede ser: frecuente, mensual, anual, o en determinados períodos del año. En cierta medida, este ritmo es una consecuencia del nivel de obligatoriedad que este posee. Y por último, en términos sociológicos, la movilidad es una característica de la condición post-moderna que afecta el

interior del peregrino (Coleman y Eade, 2004) y el peregrinaje es un ejemplo de movilidades transnacionales.

El lugar de peregrinación es un lugar sagrado; en el caso de las peregrinaciones cristianas el lugar sagrado de peregrinación *para excelencia* son los santuarios, donde se ha manifestado aquel poder divino que funciona como magneto para los participantes. Son determinantes para marcar la ruta de peregrinación, ya que su Sacralidad-Centralidad gobierna la organización jerárquica territorial de los santuarios. Según una investigación llevada a cabo por el geógrafo R. Stoddard (1994), se destacan algunos rasgos del lugar de peregrinación. Primero, la mayoría de las grandes peregrinaciones se localizan en proximidad de las regiones con mayor población, quizás porque esta proximidad asegura el acceso a varios servicios, aunque por otro lado los peregrinos consideran las localidades aisladas como las más sagradas con respecto a las centrales. En cuanto al clima, los desplazamientos de los peregrinos están asociados a determinadas condiciones y generalmente los peregrinajes tienen lugar en condiciones climáticas moderadas.

Los lugares sagrados ejercen un *magnetismo espiritual* (Preston, 1992), es decir, un poder de atracción debido a factores históricos, geográficos, sociales y a valores humanos (Preston, 1992) que motiva el movimiento de peregrinos (Eade y Sallnow, 1991; Rinschede, 1997). Por esto, el lugar sagrado es un lugar exclusivo y único en el contexto internacional (Wagner, 1997), ya que tiene algo que no es posible encontrar en otros lugares; esta unicidad es otro factor determinante para el magnetismo espiritual. Desde luego, el magnetismo se transmite desde el lugar sagrado a las rutas de peregrinaje, y se refuerza si las rutas cruzan áreas difíciles y peligrosas (Turner y Turner, 1978). Además de espiritual, el magnetismo puede ser “cultural”, y su rayo de atracción puede llevar a clasificar los peregrinajes en locales, regionales, supra-regionales, nacionales o internacionales (Rinschede, 1992).

La historia del peregrinaje está relacionada con la historia del lugar sagrado. La fundación de un lugar sagrado es expresión de un distinto sistema cultural religioso a lo largo del tiempo. V. Turner y E. Turner (1978) han clasificado los peregrinajes adoptando un criterio histórico; distinguen cuatro tipologías:

- ✓ *Peregrinaje prototipo*: es creado por fundadores o santos de la religión; su inicio está documentado.
- ✓ *Peregrinaje arcaico*: deriva de una originaria devoción y presenta símbolos religiosos antiguos.

- ✓ *Peregrinaje medieval*: nace durante la Edad Media y asume valor a partir del énfasis teológico y filosófico de esta época.
- ✓ *Peregrinaje moderno (post-Medieval)*: se caracteriza por una fuerte devoción y una piedad personal muy fuerte.

A esta clasificación histórica agregamos una quinta tipología de peregrinaje: *el peregrinaje post-moderno*. Como hemos remarcado anteriormente, actualmente hay peregrinajes modernos y seculares, que quieren ser respuesta a las tendencias globalizantes. Los peregrinajes se distinguen por la distinta motivación que lleva al peregrino a moverse, y que determina también un distinto valor experiencial del peregrinaje. A. Morinis (1992) define seis tipologías de viaje sagrado:

- ✓ *Devocional*: tiene el objetivo de honrar la divinidad, personaje o símbolo del santuario. Este tipo de peregrinaje ha motivado a muchos peregrinos cristianos que buscaban lugares testimonios de la vida y pasión de Cristo.
- ✓ *Instrumental*: “sirve para” conseguir determinados objetivos, entre ellos curar una enfermedad.
- ✓ *Normativo*: es parte de un ciclo ritual, que se determina en relación al ciclo de vida o al calendario anual de las celebraciones. Por ejemplo, en la religión cristiana, el Viejo Testamento atribuye el peregrinaje a rituales del calendario y algunas fiestas de peregrinación se celebran en ocasión de semanas, tabernáculos y pasión.
- ✓ *Obligatorio*: está regulado por normas religiosas, como por ejemplo el peregrinaje a La Meca en la religión musulmana y las peregrinaciones penitenciales para la religión católica.
- ✓ *Vagabundo*: no tiene objetivo predeterminado, ya que el peregrino se deja llevar por el “camino” y espera encontrar respuestas (*quest*).
- ✓ *Iniciador*: pretende transformar el estado del peregrino, salvar su condición humana.

Otras motivaciones del peregrinaje son:

- ✓ *Penitencia*: en la tradición católica, el peregrinaje ha sido siempre considerado una forma de penitencia; solía ser una punición, ya que comporta sufrimiento, peligros y dificultades, aparte de privaciones. A través del sufrimiento se esperaba encontrar lo divino y conseguir el perdón y la gracia de Dios, pero este sufrimiento también servía como moneda de cambio para los favores que se pedían al santo (Stoddard, 1997).

- ✓ *Petición de favores*: los centros sagrados eran, y todavía son, intermediarios entre la dimensión terrena y la dimensión divina. Son el centro de la “*economía de la religión*”, un mercado en el cual se encuentra la demanda (de favores de peregrinos) y la oferta (intercesión). La moneda de cambio empleada por los peregrinos son penas físicas o también dinero, a través de donaciones, velas y ofertas. Estas contribuciones son a la vez una forma de pedir favores y una manera de agradecer al santuario-mediator.
- ✓ *Curación*: uno de los favores más comunes que se pide y que motiva la visita al santuario es la curación (Preston, 1992). Como hemos visto, hay geógrafos que investigan las relaciones entre salud y bienestar, siendo éstas las principales características de santuarios que se conocen por estas cualidades (Gesler, 1996; Rinschede, 1985).
- ✓ Ver y tocar la *reliquia* por la cual se ha hecho el peregrinaje.

CUADRO 1. Elementos básicos del peregrinaje

P E R E G R I N A J E	MOVILIDAD	DISTANCIA	ABSOLUTA (Regional, Nacional, internacional) PSICOLÓGICO-RELATIVA
		FRECUENCIA	El peregrinaje es frecuente; anual o raro.
		DIRECCIÓN DEL MOVIMIENTO	El peregrinaje es: linear; circular; espiral; convergente- no convergente
		MOTIVACIÓN	
		MODALIDADES DE DESPLAZAMIENTO	Andando, Caballo, Bici, Coche, Barco,
	LUGAR SAGRADO	SITIO	Elementos constitutivos del lugar sagrado (topografía, clima, etc.)
		SITUACIÓN	Población, transporte y actividades
		HISTORIA	Origen de la sacralidad
		MAGNETISMO	Espiritual y cultural
		SISTEMA CULTURAL-RELIGIOSO	Creencias, símbolos, ritos, prácticas, etc.

Fuentes varias. Elaboración propia.

2.7. ¿PEREGRINOS O TURISTAS?

Las tendencias actuales comportan un replanteamiento del sentido del peregrinaje y su contextualización en un escenario donde el ser humano sigue necesitando el encuentro con su dimensión interior. Por esta razón, el peregrino es el emblema del ser humano post-moderno, gran buscador de su identidad (Digance, 2003). Considera las prácticas de desplazamiento como constitutivas de su cultura, y por eso deja una vida sedentaria y establecida y se mueve para satisfacer dicha ansiedad interior. En este clima de transformación, otra tarea de la geografía de la peregrinación es estudiar cómo cambia la experiencia de la peregrinación, en parte a raíz de un amplio uso del término peregrinación en distintos contextos seculares (Collins-Kreiner, 2010).

Con respecto al valor misterioso del peregrinaje, si en el pasado su esencia era aventurarse en el *foris* (espacio desconocido), en realidad es hoy difícil no saber lo que ofrece un peregrinaje. Los estudios y las nuevas tecnologías hacen que un territorio desconocido esté al alcance de cualquiera, como confirman las numerosas páginas de los caminos virtuales, y la posibilidad de marcar las infraestructuras camineras, etc. Desde luego, queda desconocido el espacio interior del peregrino, ya que sus emociones y experiencias son imprevisibles, y es quizás por estas razones que se prefiere investigar el comportamiento y las prácticas del ser humano y su relación con el lugar.

La actual movilidad frenética produce una proliferación de “individuos móviles”: peregrinos, turistas, turistas religiosos; todos comparten el mismo deseo de vivir una experiencia auténtica (Collins-Kreiner, 2010), entonces ¿en qué se diferencian? Hoy en día resulta difícil distinguir entre peregrinos serios y turistas-peregrinos, además varios centros religiosos han sido convertidos por algunos en centros de atracción. El lugar sagrado está experimentando una fase de comercialización; así mismo, dotándose de lo necesario para el turismo, los peregrinos podrán portarse como turistas (Schramm, 2004).

Turismo y peregrinación son dos fenómenos sociales con dinámicas relacionadas, ya que el moderno turismo se ha originado desde las primeras peregrinaciones (Collins-Kreiner, 2010). A partir de los años 1990, el análisis de la relación se ha centrado en las similitudes y diferencias entre turista y peregrino. Investigaciones como la del antropólogo Glenn Bowman (1991), del geógrafo Gisbert Rinschede (1992) y del antropólogo John Eade (1992) han puesto de manifiesto estas complicadas relaciones entre peregrinación y turismo. Según algunos autores, peregrinaje y turismo son fenómenos convergentes, aunque destaca una

brecha entre los polos peregrinaje (sagrado) vs. turismo (secular), que se compensa con el turismo religioso (Collins-Kreiner, 2010). En realidad, los límites entre peregrinaje y turismo no están bien marcados, puesto que también un turista puede estar interesado en visitar una iglesia (Davie, 2000) y ésto porque se considera el turismo religioso y de peregrinación¹⁰ como un sub-grupo del turismo cultural (Rinschede, 1992; Gil de Arriba, 2006).

El turismo es una metamorfosis moderna del peregrinaje y del viaje y esta secularización ha modificado los temas profundamente estructurales del significado simbólico y del poder místico, trasformando los lugares en sitios turísticos. Actualmente el término peregrinaje define un viaje religioso de un peregrino hacia un santuario o un lugar sagrado, pero la palabra procede del latín *peregrinus* que incluye un número mayor de figuras como extranjeros, vagabundos (Collins-Kreiner, 2010), exiliados, viajeros, etc. También el término turista procede del latín *tornus*, para indicar quien hace un viaje circular por diversión y vuelve al punto inicial (Smith, 1992). Es la actitud y la motivación de la visita que diferencia turista y peregrino, pero se trata de una dimensión más profunda que en algunos casos es difícil destacar.

Otros subrayan que el turismo es un moderno fenómeno de masa y como tal es distinto de la experiencia individual del peregrinaje. Resumimos las más importantes diferencias entre turismo y peregrinación en los siguientes puntos (Cohen, 1992; Trunbull, 1992):

- ✓ *Obligatoriedad*: el peregrinaje es una actividad más o menos obligatoria, mientras que el turismo es una actividad de diversión.
- ✓ *Institucionalización*: el peregrinaje está institucionalizado a través de normas y ritos (Berger, 1971; Cohen, 1993), el turismo no; por esta razón, a menudo se asocia el turismo a algo frívolo y superficial, mientras que el peregrinaje tiene un significado culturalmente reconocido.
- ✓ *Movimientos*: Erik Cohen (1992) aclara que turismo y peregrinación son dos movimientos distintos porque el peregrinaje es un movimiento hacia el centro, y el

¹⁰ Según Carmen Gil de Arriba: “cabe precisar que la expresión turismo religioso hace hincapié en los lugares de culto, mientras que la expresión turismo de peregrinación además de tener en cuenta dichos lugares de culto, plantea la vinculación entre unos lugares religiosos y otros y la necesidad de desplazamiento y de recorrido para llevar a cabo su visita, lo que lleva a establecer rutas, itinerarios o circuitos de peregrinación, de entre los cuales el camino de Santiago es uno de los más conocidos” (2006:78).

turismo es un movimiento hacia lo Otro. Para el peregrinaje, el centro es la fuente del orden santificado del cosmos y sede del poder divino, donde este último se encuentra con el terreno. El peregrinaje es una búsqueda existencial del centro, que sirve como punto de referencia en el análisis, es una experiencia existencial (Turner y Turner, 1978). En cuanto a la dimensión de lo Otro, o sea la dimensión del turista, es más ambigua y su objetivo debe de ser diversión y entretenimiento. El itinerario del peregrinaje y la dirección del movimiento tienen un valor simbólico (Morinis, 1992), mientras que el turismo moderno no está vinculado a rutas y direcciones.

- ✓ *Estación:* en el caso del peregrinaje, tradiciones religiosas y temporadas están relacionadas. Los eventos de peregrinación revelan esquemas de expresión estacional que cambian en función del santuario y de la región. La estacionalidad del peregrinaje puede ser medida en función de: número de visitas de peregrinos al día, al mes o al año; fechas de los eventos más importantes; eventos estacionales por data; tendencia a programar el evento en un día específico y meses de fiestas que cambian (Nolan y Nolan, 1994). La actividad turística tiene lugar en cualquier momento según el deseo del ser humano.
- ✓ *Motivaciones:* los peregrinos viajan por motivaciones básicamente espirituales y los turistas por motivaciones seculares.
- ✓ *Esquemas de conducta:* el peregrinaje presupone una modalidad existencial, el turismo presenta modalidades recreativas y diversivas. El comportamiento del peregrino está más sometido a normas y esquemas (conjunto simbólico del comportamiento) con respecto al turista.
- ✓ *Relaciones con co-viajeros:* turistas y peregrinos intentan viajar junto y con alguien, pero el valor de la compañía cambia según el viaje; para el peregrino el grupo es parte de la experiencia.
- ✓ *Dimensión interior del sujeto a sus emociones:* el poder sagrado es capaz de transformar el individuo, el turista tiende a enfatizar la natura social y secular de la búsqueda.

Según el antropólogo Colin Trunbull (1992), peregrinos y turistas están unidos por una satisfacción personal; ambos buscan algo, aunque cambie la naturaleza de este “algo”. Para los peregrinos es “*algo sagrado*” y en el caso del turista es “*algo secular*”; a raíz de esta distinta naturaleza, E. Cohen (1992) destaca una oposición estructural entre peregrinación y turismo. Estamos asistiendo a una evolución semántica de lo sagrado, hoy desde el punto de vista del individuo también una tumba de su héroe puede ser sagrada y no solo manifestación de lo divino. La sacralidad de un lugar está cada vez más ancorada a la percepción del individuo y, por lo tanto, proliferan imágenes de lugares cuya naturaleza se mueve entre sagrado y secular.

2.8. LA REPRESENTACIÓN DE LA PEREGRINACIÓN

Los estudios actuales acerca de la peregrinación redescubren la metodología fenomenológica como herramienta de investigación de la experiencia humana, de sus prácticas, sentimientos y emociones. Se define el peregrinaje como una salida de la vida cotidiana, pero cabría reflexionar sobre “*¿Qué es lo cotidiano?*”. La cotidianidad incluye todo lo que pasa en nuestra vida diaria (Copeta y Costantino, 1983), por lo tanto el peregrinaje es una experiencia cotidiana. Se emplea la expresión “salir de la vida cotidiana” para indicar la entrada en una dimensión inusual que lleva a la experiencia de lo sagrado, pero de facto se sigue en la misma realidad o en la misma vida. Aunque la religión tenga un efecto de alienación al marcar la división entre lo sagrado y lo profano (Turner y Turner, 1978), este límite es psicológico y difícilmente reconocible. La peregrinación es una práctica de la experiencia humana y de la vida diaria, que suscita interés porque es otra manera de entender el ser humano, su comportamiento en el espacio y su relación con su territorio.

Una de las posibles formas para interpretar tal práctica es recorrer a la antigua metáfora de la sociedad como teatro, que ha sido retomada en el año 1959 por el sociólogo Erving Goffmann en su obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Este autor desarrolla un enfoque dramático de la vida social, durante la cual el individuo es un actor que adecua su comportamiento según el interlocutor y la situación, poniendo intencionalmente a disposición de los demás unas informaciones. En otras palabras, el individuo elige una fachada, o rol, que consta de un repertorio expresivo de las distintas situaciones. En esta representación los elementos fundamentalmente son:

- ✓ *Fachada personal*: los actores representan “una región”, que puede ser parte de sí mismo y en algunos casos es inseparable.
- ✓ *Región*: es la ambientación de los comportamientos humanos que puede distinguirse en ambientación anterior, es decir, donde se pone en escena, y ambientación posterior, donde el actor se retira después de la función.

Para interpretar la vida social como representación teatral se organiza un material etnográfico (Alvarez Sousa, 2004), que consta de un análisis de la ambientación, del comportamiento del individuo y de las múltiples interacciones, que tienen lugar entre dos actores o grupos. Es posible que no todas las representaciones sean fingidas, porque hay quien no es consciente de interpretar un rol. La performance es el conjunto de actividades que el individuo hace durante un tiempo y cuando está con los demás (Hannerz, 1998), representa determinados valores culturales y se hace disponible a la sociedad a través de su puesta en acción (Turner, 1987). La peregrinación es un *acto performativo*, rico de referentes simbólicos, que tiene su justificación en el momento en que recorrimos el camino y respetamos los ritos previstos (Coleman y Eade, 2004). Por estas razones, la peregrinación puede ser interpretada como una forma de representación teatral de la vida cotidiana. Dada la riqueza de símbolos, ritos y gestas del peregrinaje, esta forma de representación teatral cotidiana se parece al *drama*. Según la dramaturgia aristotélica, hay un personaje que representa la postura ante la vida, en este caso es el peregrino que busca algo auténtico, que quiere alcanzar sus objetivos, o sea encontrar lo trascendente en el lugar sagrado, y que se encontrará con varios obstáculos (Alvarez Sousa, 2004). La iniciación que corresponde a la entrada en escena es el momento que marca el cambio en la vida del peregrino, pero también lo marca en la vida del actor. Si para el peregrino la iniciación al peregrinaje inaugura su camino de fe, para el actor fija el momento a partir del cual la sociedad podrá reconocerlo.

La representación dramática comporta un creciendo de emociones y expectativas culminantes en el *clímax*, que marca un antes y un después en la representación. En el caso de la peregrinación, este momento coincide con la llegada al lugar sagrado que presupone el encuentro con lo Otro y una nueva disposición (Geertz, 1987) del peregrino de cara la vida. A la vuelta a su dimensión cotidiana, los peregrinos seguirán siendo influenciados por la experiencia de la peregrinación (Frey, 1997) y el “rol” de peregrino será interpretado cada vez que contará sus aventuras y revivirá sus emociones. Otro aspecto que acomuna la

representación teatral y el peregrinaje es la indumentaria, un producto social que indica el rol o la posición dentro de la estructura social. En el caso de una representación teatral, los roles de los actores pueden ser reconocidos según los hábitos de escenas. En el caso del peregrino, su rol se deduce por “el traje” que lleva, sobre todo cuando tiene que peregrinar a pié, ya que lleva unas botas cómodas y ropa deportiva. Sin embargo, lo más importante son los referentes simbólicos, o sea los símbolos de identificación que cambian según la peregrinación que se hace. Por ejemplo, en el caso del Camino de Santiago, los peregrinos cuelgan una concha a su mochila y emplean un bastón para andar.

El casting del peregrinaje cuenta con actores de distinta tipología, visibles e invisible, naturales y sobre-naturales: Dios, María, los ángeles, los santos, etc. (Turner y Turner, 1978; Croatto, 2002) y la población del lugar sagrado. El desarrollo a medida de peregrino del lugar sagrado comporta la dotación de servicios y necesidades para los peregrinos y una mejora de la oferta de alojamiento, de hotelería, etc.; por lo tanto, los habitantes cambian su rol para volverse comerciantes u hoteleros y adecuarse a las necesidades del momento. Efectivamente, con el paso del tiempo los lugares de peregrinaciones se convierten en ciudades o en destinos turísticos (della Dora, 2012). Otro elemento en común entre representación teatral y peregrinaje es el lenguaje gestual: el cuerpo habla a través de sus partes, moviéndolas. En las representaciones teatrales el lenguaje corporal es muy importante y cada gesto tiene su significado. Para la experiencia religiosa, el rito es un *símbolo actuado*, un lenguaje primario que consta de distintos elementos según la cultura y el entorno físico. Posee mucha repercusión en la vida religiosa, ya que expresa la religiosidad del individuo (Croatto, 2002). El rito es una forma de teatralización del sistema-simbólico religioso, cuyos scripts son los mitos.

La actuación completa su proceso de significación con la ambientación física adecuada: *pilgrimage landscape* (Alderman, 2002). Ningún lugar es intrínsecamente sagrado, sino que el paisaje del peregrinaje es un producto social que subyace una sacralización, donde se teatraliza una determinada ambientación física para que los actores reconozcan los esquemas de ritualización y sepan cómo moverse. Tanto la organización del espacio sagrado como la del escenario son funcionales a esquemas de comportamiento y de movimiento; los espacios sagrados se convierten en escenarios del peregrinaje. La organización de esta ambientación física es simbólica, ya que está determinada por un significado cultural. Además, las construcciones arquitectónicas y sus ornamentaciones obedecen a una concepción del mundo y de lo sagrado (el templo es siempre una imagen del cosmos y un lugar acceso para los

Dioses) y refuerzan la sensación de presencia hierofánica. También el emplazamiento intencional de unos elementos arquitectónicos (referentes) posee un valor simbólico y figurado dentro del espacio sagrado; por ejemplo, el valor de la posición y la dirección de estructuras sagradas. Por estas razones cuando se somete o invade una cultura y se destruyen sus lugares sagrados, los nuevos se erigen en el mismo sitio (Croatto, 2002; Mazumdar y Mazumdar, 2004).

2.9. DESDE ESPACIO SAGRADO A “REGIÓN SAGRADA”

La peregrinación es un producto cultural (Collins-Kreiner, 2010) que se expande territorialmente a través de los lugares sagrados; de hecho, el poder sagrado contagia el objeto, el lugar y el espacio. Para analizar el lugar sagrado (y también para un espacio sagrado) destacan tres elementos claves: la topografía, el componente humano y el sistema cultural-religioso; mientras que los elementos clave de la peregrinación son: la movilidad y el lugar sagrado. Retomando la tradición de la geografía regional vidaliana, consideramos que hoy se puede hablar de “región sagrada” para hacer referencia al complejo de elementos que relacionan lugar sagrado y peregrinaje. Según la tradición vidaliana, la Región es el foco central de la Geografía, que permite estudiar conjuntamente fenómenos naturales y culturales. Desde este punto de vista, cada región es expresión única de la interacción entre humanidad y medio físico, entre actividad humana y medio-ambiente. De hecho, Vidal de la Blache (citado por Berdoulay, 1995) afirmó que la geografía es la ciencia de los lugares y no de los seres humanos, en la medida en que se ocupa de cómo los seres humanos se relacionan con los lugares, con respecto a la influencia física y moral que padecen o por como modifican el *milieu*.

Para conseguir investigaciones más científicas y exactas de los lugares, los geógrafos regionales consideraban esencial las ciencias naturales, la geografía física y sobre todo la geomorfología (Berdoulay, 1995). Se contextualizan los tres elementos claves del concepto de región vidaliana al espacio sagrado y a la peregrinación:

✓ *Genre de vie*: es el estilo de vida de una región determinada, que refleja las identidades económicas, sociales, ideológicas y psicológicas. Es el producto de una civilización y resultado integral de las influencias físicas, históricas y sociales que rodean la relación del ser

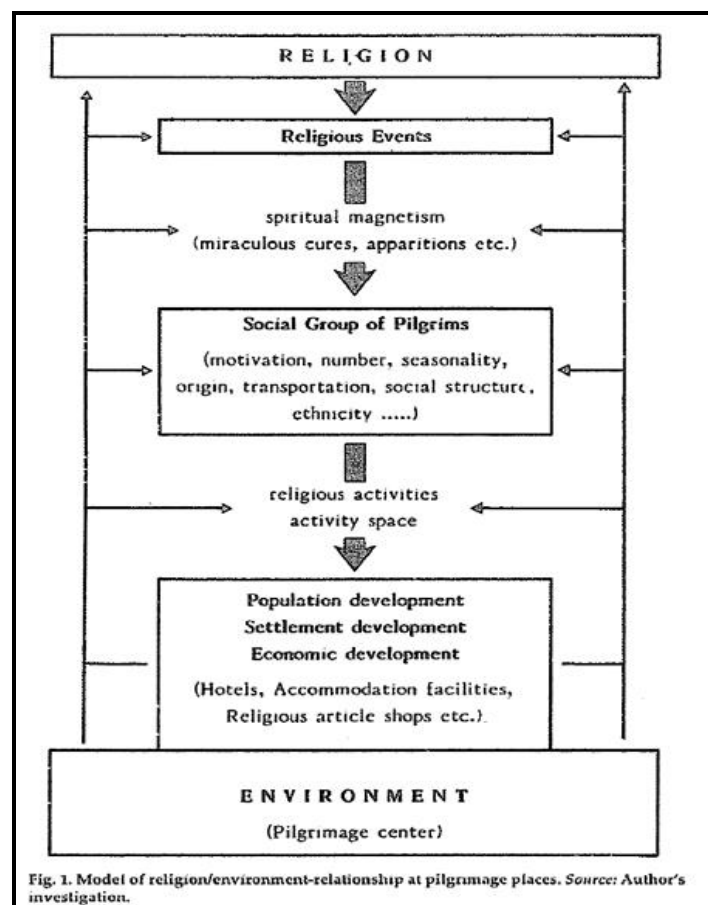
humano con el medio-ambiente. Desde el punto de vista natural, la región considerada globalmente agrupa todos los rasgos de relieve, clima, suelos, vegetación, agricultura, minería, industria, comunicaciones, rasgos unidos y ensamblados en un paisaje visible, formando un todo orgánico y siendo su parte independiente. Puesto que la topografía puede explicar el proceso de formación del lugar sagrado, también la geografía de la peregrinación cuenta con la aportación de la geografía física para estudiar elementos paisajísticos que, a través de un proceso de objetivización, se convierten en referentes simbólicos de relieve y que motivan la sucesiva acción antrópica (creación de un *milieu*). El medio-ambiente y las características geomorfológicas distinguen también una ruta de peregrinación, cuyo “valor divino” reside en las dificultades que el territorio presenta. Una vez “descubierto” el espacio sagrado, el ser humano actúa sobre el medio y organiza el lugar, y, así mismo, el espacio sagrado presenta géneros de vida que revelan estructuras económicas, sociales, ideológicas y psicológicas de una determinada sociedad religiosa.

✓ *Milieu (de vie)*: es el medio de vida, que tiende a uniformizar las variaciones culturales en un lugar concreto. El ser humano establece relaciones con el medio ambiente a través del legado histórico y de los objetos fijados por el grupo al que pertenece. Después de haber analizado el valor de la peregrinación y de la movilidad como factores constitutivos de la Identidad, limitar la dimensión espacial al *milieu* puede parecer reductivo. Pero, en este microcosmos, se concentra el sistema simbólico de la religión, es en el lugar que el creyente hace su experiencia de religión y de comunidad y es hacia el lugar que nutre sentimientos. Por ejemplo, el santuario es el escenario en el cual se manifiestan distintas percepciones, rituales y significados que los peregrinos le imponen. Son los peregrinos (*seres humanos*) que semantizan el santuario (*place*) y sus ideas consolidan la imagen del santuario cual capital religiosa.

✓ *Circulation*: es un proceso perturbador mediante el cual se alimenta la relación entre las diferentes partes del mundo y el progreso humano de las regiones. El peregrinaje es un fenómeno de circulación, es una fuerza que transforma el equilibrio regional tradicional y los *genres de vie* estables y es un proceso creativo que promueve ideas (Deffontaines, 1948). Un espacio sagrado se crea a raíz de movimientos de peregrinos; son las prácticas religiosas que dan valor al lugar, sin su circulación la “región sagrada” moriría. Por estas razones, el fenómeno de circulación es necesario para el mantenimiento del atributo de sacralidad.

Además, considerado que cada fiel aporta su experiencia, el espacio sagrado y, desde el luego, el lugar sagrado se enriquecen de valores. En el modelo representado en el Cuadro 2 y propuesto por G. Rinschede (1997) con respecto a la relación entre religión y medio-ambiente en los lugares de peregrinación, se reúnen todos los aspectos considerados en este primer capítulo. Religión y *environment* (nuestro milieu de peregrinación) están en una estrecha relación, ya que el sistema-religión organiza el milieu. Determinados eventos religiosos originan el magnetismo espiritual del lugar. Esta percepción de lo sagrado atrae a peregrinos, cuya creciente circulación *hacia y dentro* el lugar hace necesario la organización del mismo. De esta manera, junto a actividades religiosas, se desarrollan actividades económicas y sociales que diferencian este *genre de vie* de otros. La estructuración de este modelo reenvía a las relaciones de la región sagrada.

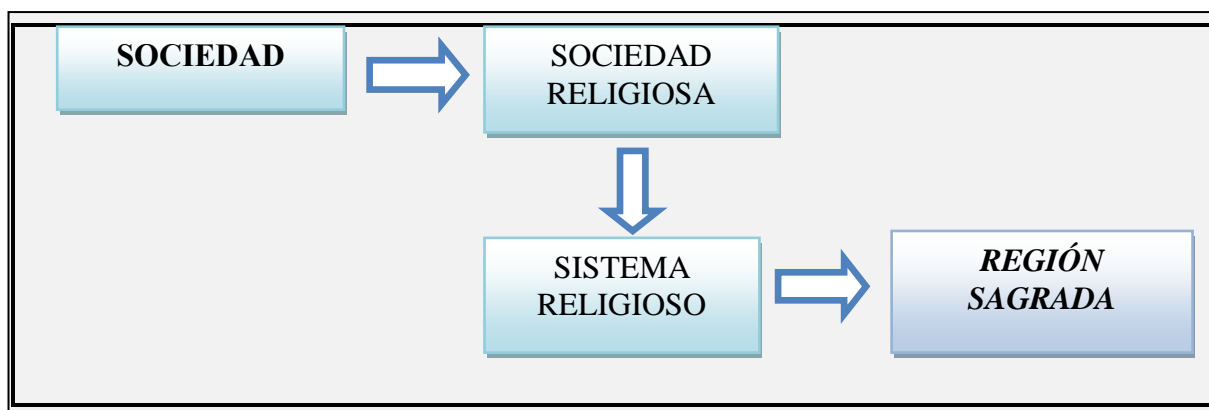
CUADRO 2. Modelo de las relaciones Religión-Medioambiente en lugares de peregrinación



Fuente: Rinschede, 1997.

A partir de esta conceptualización, la región sagrada es una región funcional y región cultural. La región sagrada es una *región funcional*, en cuanto puede ser representada como un sistema espacial dentro del cual los lugares sagrados están organizados jerárquicamente. El centro, el lugar sagrado, presenta las características más relevantes de toda la región, porque aquí tuvo lugar la hierofanía, surge la estructura sagrada de referencia, es la meta del peregrinaje y confluyen todas las emociones y los sentimientos (*climax*). La región se compone de elementos interdependientes, como estructuras sagradas, ruta, infraestructuras, etc. y su extensión está bien organizada. La acción unificadora antrópica destaca en la organización del paisaje, en la producción de símbolos y en la reiteración de los ritos, para consolidar el sentido de pertenencia a la región sagrada. La región sagrada es también una *región cultural*, porque es ocupada por poblaciones que comparten características culturales reconocibles y distintivas. Las religiones culturales se articulan a partir de estructuras culturales compartidas por individuos. Cada religión tiene su sistema cultural y con eso su sistema simbólico. Dentro de cada región cultural, los grupos unidos por las mismas características pueden competir entre ellos, y de hecho desde un punto de vista antropológico el peregrinaje es considerado un fenómeno de competición entre los seres humanos religiosos (Eade y Sallnow, 1991).

CUADRO 3. La Región Sagrada



Fuentes varias. Elaboración propia.

En resumen, la región es sagrada porque:

- I. Para comprender la naturaleza sagrada del lugar hay que conocer su Geografía física.
- II. El paisaje sagrado del peregrinaje es un producto humano que da un valor de coherencia a la región sagrada.
- III. El peregrinaje es un fenómeno de circulación que activa los movimientos y los contactos dentro de la región sagrada.

CAPÍTULO 3.

LA GEOGRAFÍA DEL PODER RELIGIOSO DURANTE LA EDAD MEDIA

"El origen de cuanto existe se concibe primordialmente sobre una base monista: Dios, el ser que existe necesariamente y por virtud propia desde hace toda una eternidad y que encierra y resume dentro de sí todas las posibilidades, ha creado de la nada con su omnipotencia todo lo existente, el espíritu y la materia, y anima con su esencia cuanto existe y vive" (Bühler, 1946: 39-40).

En el presente capítulo optamos por un enfoque geopolítico y cultural a la hora de analizar un punto de vista más cercano a la religión cristiana y a sus manifestaciones. En el tercer párrafo del anterior capítulo, hemos destacado tres aspectos clave para investigar la sacralidad de un lugar o espacio sagrado, es decir, la topografía, el componente humano y el sistema cultural-religioso. En esta sede nos disponemos a contextualizar dos de ellos: el componente humano y el sistema cultural-religioso.

Por lo que se refiere al componente humano, en la medida de lo posible a nuestra disposición cultural contemporánea, procuramos acceder a la imagen del mundo, o sea, a la mentalidad¹¹, a los modos de percepción y a las visiones del mundo medieval que son claves interpretativas de una sociedad y que, por lo tanto, nos permiten descubrir las orientaciones generales y los hábitos de la conciencia de los seres humanos de esta época (Guriévich, 1990). Quizás es un proceso difícil, pero nos planteamos un posible acceso al secreto de las culturas del pasado, ya que como afirma la historiadora medievalista Denise Péricard-Méa (2004), para el estudio de las visiones del mundo medieval cuenta solo lo que los seres humanos de esta época pensaban. Con respecto al sistema cultural religioso, aportamos una modesta revisión del papel desempeñado por la Iglesia (en calidad de institución) durante la Edad Media. Remarcamos una de las consecuencias de la ya comentada “sistematización de lo sagrado en la religión”, para poner de manifiesto como este proceso sea expresión de la supremacía y de los valores de la Iglesia desde la Edad Media, que llamamos “geografía del poder religioso”.

¹¹ Para Wüenenburger (2008), este término era empleado por la escuela francesa de los *Anales* para estudiar la historia a través de actitudes psicosociales y sus efectos sobre los comportamientos.

3.1. LA GEOGRAFÍA DEL PODER RELIGIOSO

Cualquier realidad material supone un sistema de relaciones basado en la circulación del poder, ya que el mismo está presente en todas las relaciones, en todas las producciones del espacio y del tiempo, y en los procesos de intercambio de comunicación (Raffestin, 1980; Minca y Bialasiewicz, 2004). Estas relaciones políticas se fundan en actores, intenciones (finalidades o estrategias) y códigos (lenguajes).

Según el punto de vista del geógrafo suizo Claude Raffestin (1980), no se puede prescindir de aclarar la distinción existente entre los términos *Poder* y *poder*. El primero se reconoce más fácilmente porque se identifica con mecanismos de control de la población y del territorio. El segundo término reenvía a algo que se esconde en cualquier relación y saca provecho de todas las fisuras sociales para llegar al corazón del ser humano. La centralidad de la Iglesia¹² en la historia europea se debió a su consolidación como institución, en otras palabras: un *Poder* que se sirvió de un sistema de *poder*.

Con respecto al “Poder”, después de la época romana, la Iglesia fue poco a poco apropiándose del mismo. Desde cuando la cristiandad se convirtió en la religión oficial del Estado Romano en el año 313, fue difícil realizar el ideal de una Roma cristiana que respectase un modelo de Ciudad de Dios, algo que no adquirió forma urbana hasta el siglo XI (Mumford, 1966). Durante el siglo IV, el Cristianismo fue la gran novedad religiosa e ideológica del Occidente medieval y permitió a los emperadores reforzar la cohesión interna al espacio imperial mediterráneo, amenazado por crisis militares e institucionales (Le Goff, 2008).

La caída del Imperio Romano causó un dualismo de poderes: el poder de la Iglesia y el poder de los reinos. En esta sede prestamos más atención al poder de la Iglesia, que aprovechando de la ausencia de una doctrina política no religiosa fue la única institución a heredar el poder político, militar e intelectual (Mumford, 1966). Por esta razón, durante la Edad Media fue difícil distinguir entre cristiandad e Iglesia; ésta última era una institución visible, mientras que la cristiandad era una realidad histórica, en continuo movimiento, pero basada en valores bien definidos (Penco, 2003).

El poder institucional eclesiástico se manifestó también en las numerosas y amplias propiedades terreras señoriales, que los obispos, capítulos y monasterios justificaban

¹² Para facilitar la comprensión, a la hora de hacer referencia a la función institucional, empleamos la escritura *Iglesia*, mientras que *iglesia* hace referencia a la estructura sagrada.

afirmando que Dios era el señor por excelencia. El sistema feudal interpretaba el ideal de unión política y religiosa, por lo tanto la Iglesia era aliada de los señores y servía el sistema feudal (Le Goff, 2008).

Por lo que se refiere al “poder”, su manifestación es más compleja. No se adquiere (Foucault, 1976), sino nace a partir de una combinación variable de energía e información, que están simultáneamente presentes en todas las relaciones, facilitan la difusión de una ideología, una cultura o ideas a través de un *flujo* de información (Raffestin, 1980). Asimismo, la información/saber es poder y la “parte” más hábil en difundirlo es también la más poderosa. Apreciamos de qué manera la Iglesia haya “combinado y manipulado energía e información”; puesto que los centros de poder coincidían con los lugares de producción del saber, es evidente la razón por la cual en los lugares sagrados el encuentro entre lo divino y lo terreno era fuente de acceso al saber. Por esta razón, remarcamos que la “invención de los lugares sagrados” ha sido funcional para la difusión de un saber útil a consolidar una visión teocéntrica del mundo.

A partir del siglo V, su centralidad política “contagió” a los demás sectores de la vida social, artística y cultural para perseguir un ideal universalista y cosmopolita. El poder de la Iglesia se instauró a dos niveles: a nivel local estaba basado en centros urbanos liderados por jefes con funciones religiosas, económicas, sociales y políticas (los obispos), y a nivel unitario estaba bajo el obispo de Roma, es decir el Papa, que reivindicaba su supremacía en la Iglesia de Oriente y de Occidente. Dentro de este régimen cristiano, la religión y todas sus manifestaciones tuvieron un carácter oficial. Iglesia romana, clero, obispos, instituciones y la sociedad cristiana marcaron un mundo religioso y cultural, haciendo del Cristianismo un factor sociológico.

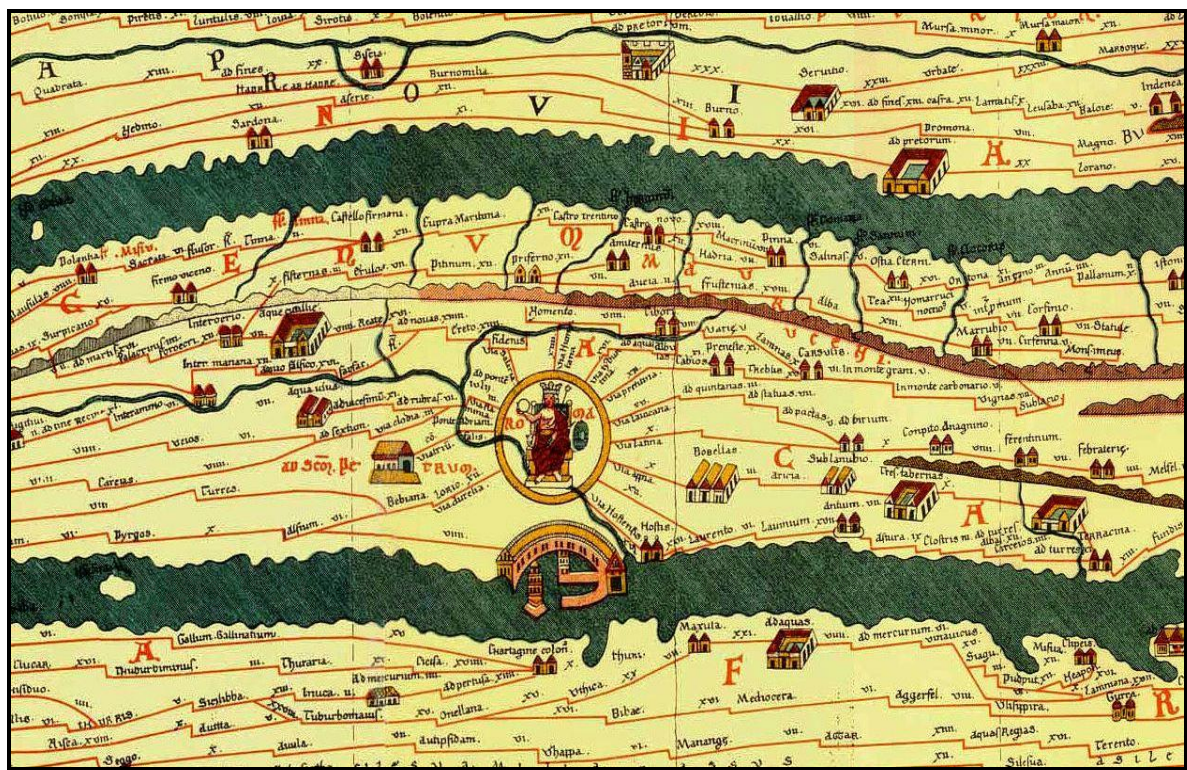
Otro elemento que consolidó el sentido de unión de la sociedad cristiana y que favoreció el desarrollo de la cristiandad occidental fue la adopción de un único idioma: el latín. Este uniformó gráficamente la antigua y nueva producción literaria y propició una herramienta lingüística común para redactar leyes, celebrar ritos, comunicar las noticias más importantes, etc. En consecuencia, el latín fue el idioma oficial unificador de las poblaciones procedentes de otras regiones.

El poder se manifiesta a través de formas de representaciones que, aunque no sean fáciles de representar, pueden ser descifradas (Raffestin, 1980) si se conoce su código; ésto es, en definitiva, otro poder: *pouvoir-savoir*. Sobre todo en el caso de lo sagrado, como veremos a continuación, los contenidos culturales e ideológicos se expresaban a través de símbolos,

signos, alegorías, metáforas, mitos y leyendas (Fernández-Arenas, 1998). Otra manifestación político-religiosa que contribuyó a la difusión de modelos culturales cristianos medievales fue el culto que, a través de sus distintas expresiones (celebraciones o producciones artísticas), facilitó marcar en la memoria elementos culturales o ritos.

La sacralización del saber fue una clara y directa consecuencia del empoderamiento de la Iglesia, en cuanto al capitular las élites, faltó un saber objetivo, el ser humano fue invadido por una omnipresente y “todopoderosa” visión teocéntrica que lo privó de su capacidad de acción, de creatividad y de originalidad (Brown, 1981). Este monopolio cristiano de cultura y mentalidad de la Europa occidental produjo una repulsa del saber científico del mundo griego, así que la ciencia dejó de ser crítica y empírica para convertirse en simbólica. La imagen cultural era poderosa sólo si se basaba en alguna referencia a la Biblia, que se convirtió en la obra maestra y fuente de saberes, ideales, modelos, valores, imágenes, temas, representaciones e instituciones y todo lo que se le oponía era aniquilado (Penco, 2003; Le Goff, 2008). Era la fuente primaria de cualquier creación cultural y artística, jurídica y caritativa, incluso llegó a ser fuente de interpretación para asentamientos y ciudades.

FIGURA 1. Tabula Peutingeriana



Fuente:Ulrich Harsch Bibliotheca Augustana.

Considerando que todas las esferas de conocimiento estaban fuertemente marcadas por una concepción teocéntrica del mundo, tampoco la geografía fue exonerada de un saber sacralizado y de una involución de la ciencia. La relación Geografía-Cartografía era antigua¹³, pero la cultura medieval ignoraba las obras clásicas cartográficas, más bien basadas en el empirismo, para difundir una cartografía simbólico-religiosa.

FIGURA 2. Mapamundi de Cosmas Indikepleustes



Fuente: "Les Sciences au Moyen-Age", "Pour la Science".

El tema geográfico más debatido durante la Edad Media fue la esfericidad de la tierra; según las Sagradas Escrituras, la tierra era un disco plano y las demás teorías eran herejías. Entre los autores en su defensa, mencionamos al griego Cosmas Indikepleustes, que en su

¹³ Se puede hacer brevemente referencia a algunas obras de los mayores geógrafos como: la *Geografía* de Estrabón, el *De situ orbis* de Pomponio Mela, *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo, *Collectanea rerum memorabilium* de Giulio Solinno e *Introducción a la Geografía* de Tolomeo. También hubo compilaciones geo-cartográficas como: *Itinerarium Antonini*, de finales del siglo III, *Itinerarium Burdigalense*, redactado por un peregrino de Burdeos que iba a Tierra Santa y la *Tabula Peutingeriana*. Durante la Edad Media, aparecieron obras que seguían estando relacionadas con esta tradición científica, como por ejemplo la obra del Anónimo de Rávena (IX siglo), *Liber de mensura orbis* del cura irlandés Dicuil, *Historia Hambugensis Ecclesias*, del obispo de Brema hacia mitad del siglo Mil, *Geographica* de Guidone, que en 1119 reunió las informaciones sobre los países mediterráneos difundidos por el Anónimo de Rávena con su viaje por la Italia meridional.

obra *Topografía Cristiana* rechazaba la teoría de la tierra esférica, y el eclesiástico católico San Isidoro de Sevilla, según el cual la tierra estaba contorneada por el océano en toda su circunferencia y el disco terrestre estaba dividido por el Mar en cuatro partes (Tuan, 1977; Guriévich, 1990). Estas topografías cristianas satisfacían la necesidad de conocer el cosmos divino y de encontrar el camino hacia la salvación, mezclando informaciones geográficas con temas bíblicos.

La invención y la sacralización de nuevos espacios funcionales al desarrollo de los eventos religiosos reconoció un papel importante a la dimensión geográfica en la historia de la santidad y del culto a los santos (Boesch Gajano, 2009). Según la concepción religiosa teocéntrica, cada lugar poseía su valor dentro de una red de centros religiosos. El simbolismo precedía a la creación del lugar sagrado, ya que mitos de origen, relatos de viajes y eventuales conocimientos fantásticos alimentaban una geografía sagrada, alegórica y mítica (Guriévich, 1990; Boesch Gajano, 2009). Este significado simbólico era el valor añadido de los lugares sagrados que a través de su geografía, diseño y estética arquitectónica fomentaban sentimientos como apego, devoción o espiritualidad. Por estas razones, la creación de los lugares sagrados en el *espacio-tierra* era una manera para adelantar la experiencia divina del *espacio-cielo*:

*“Whatever their relation with the ecclesiastical hierarchy, the Christian Mediterranean and its extension to the east and northwest came dotted with clearly indicated loci where Heaven and Earth met. The shrine containing a grave or, more frequently, a fragmentary relic, was very often called quite simply, ‘the place’: loca sanctorum”*¹⁴ (Brown, 1981:10-11).

Según la geografía cristiana medieval, el cielo representaba la vida de lo sublime y la tierra era el espacio de lo pecaminoso, pero en los lugares sagrados era posible acercarse a una experiencia divina (Guriévich, 1990). La geografía de los espacios celestes y la geografía de los espacios terrestres estaban relacionadas, ya que la primera era una copia de la segunda, que poseía espacios simbólicos inspirados en espacios celestes. Como consecuencia, para los seres humanos medievales los límites entre geografía divina y geografía terrestre eran difíciles

¹⁴ Traducción propia: “Cualquier sea su relación con la jerarquía eclesiástica, el Mediterráneo cristiano y su extensión hacia el este y el Noroeste vino marcado por el loci donde el cielo y la Tierra se encontraban. El santuario que contenía una tumba o, más frecuentemente, un fragmento de reliquia, fue muy a menudo sencillamente denominado “el lugar”: loca sanctorum”.

de trazar (Eliade, 1955; Penco, 2003); la geografía divina era hija de la teología y mezclaba una dimensión terrestre y una dimensión divina.

Para difundir estos conceptos religiosos, la cultura medieval cristiana se sirvió de las representaciones cartográficas, evidencias de la manipulación del saber y del conocimiento (Raffestin, 1980). En general, los mapas se sirven de símbolos, escalas o colores para representar y distorsionar las informaciones (Arnheim, 1974) y para crear, modelar y transformar el mundo; son herramientas de poder y tecnologías del saber (Harley, 1989). De esta manera, resultan de una relación entre poder y saber, y sirven para imponer un determinado orden en el mundo a través de un control semántico y material. Estas “imágenes” reflejan nuestra conceptualización del mundo (Perkins, 2003) y hacen visibles relaciones de poder en la medida en que representan la organización del espacio entre distintos actores de la vida social. En el proceso de producción cartográfica, la denominación de un espacio es una muestra del poder político, ya que se trata de un acto de *dominación* (Farinelli, 2003, 1992) que, a través de una acción performativa, cristaliza; por lo tanto, representación y denominación son actos ideológicos (Minca y Bialasiewicz, 2004).

En un mundo cultural medieval basado en una forma de conocimiento visual, las representaciones simbólico-cartográficas facilitaban el proceso de organización y difusión del mensaje divino (Penco, 2003). A través de las mismas, representaba el territorio según sus intenciones políticas y, desde luego, el fin último era dar a conocer a los fieles el territorio cristiano, los lugares religiosos y las rutas de peregrinación. Por esta razón, podríamos considerar los mapas como herramientas geopolíticas, ya que propician una de las posibles formas de representación del territorio (Minca y Bialasiewicz, 2004).

La cristiandad, a través de su sentido religioso y divino, contribuyó a la creación de una geografía mítica. Considerado que el imaginario medieval cristiano procedía de influencias bíblicas, tradiciones populares y aportaciones de culturas exóticas, en los mapas del mundo estaban representados espacios variados como: el paraíso de Adán y Eva, los personajes bíblicos, Troya, las provincias romanas, es decir que en las representaciones del mundo se juntaban los conocimientos sacros y profanos, religiosos e históricos. Por ejemplo las descripciones de las cruzadas eran fuentes historiográficas que informaban sobre la estructura urbanística y arquitectónica de la ciudad¹⁵.

¹⁵ Este es el caso de la representación iconográfica de la Ciudad Santa de Jerusalén, que se difundió con riqueza de detalles simbólicos y topográficos para traducir en signos la convicción que Jerusalén estuviera al centro del mundo. Los referentes simbólicos representaban una Jerusalén celeste y una visión cosmocéntrica, ya que en los mapas medievales ocupaba el centro y era considerada el ombligo de la tierra. Jerusalén era

FIGURA 3. Mapamundi del Apóstol Juan



Fuente: Apocalipsis del Apóstol Juan.

FIGURA 4. Mapamundi (1086) del Beato del Burgo (la importancia concedida a la sede apostólica compostelana se señala en los márgenes del mundo con el busto de Santiago)



Fuente: Beato del Burgo de Osma.

simbólicamente representada de forma circular, mientras que en los *mappae mundi* del siglo XIII su imagen será un cuadrado al centro del cosmos, ésta reenviaba al cuerpo de Cristo.

Además de imágenes, los mapas son textos culturales, no neutrales, que desde un punto de vista semántico se componen de signos para articular distintas fuerzas sociales organizadas en la representación gráfica del espacio (della Dora, 2007). Esta concepción explica porqué los lugares sagrados ocupaban una posición central en el mundo, alimentando el imaginario medieval. Fantasía y realidad caracterizaron la cartografía del Medievo, que reproducía los referentes culturales del momento, y cuyas fuentes eran la Biblia, relatos, obras históricas y periégeticas; además, desde la segunda mitad del siglo XII, con el creciente flujo de peregrinos, hizo su aparición el género de *Descriptio* que ofrecía datos topográficos y arquitectónicos de la ciudad. Toda esta literatura alimentó un imaginario medieval hasta el seiscientos, cuando el imaginario de la vieja geografía empezó a retroceder en favor del Nuevo Mundo.

Apreciamos que cuanto indicado nos permite hablar de una “*geografía del poder religioso*”, es decir, una geografía que nos posibilita analizar la habilidad de la Iglesia en modelar el territorio *a través de y para* su poder. Ésta “llenó un vacío” político e ideológico, estableció relaciones de poder y recurrió a sus manifestaciones para satisfacer las expectativas de las gentes, que anhelaban un sentido de comunidad o algo que se pareciera a un sistema familiar al fin de asegurar seguridad y tranquilidad. A tal fin, y para concluir, citamos un extracto del historiador irlandés Peter Brown:

*“At the same time, we must remember that the Christian church had risen to prominence largely because its central ritual practices and its increasingly centralized organization and financial administration presented the pagan world with an ideal community that has claimed to modify, to redirect, and even to delimit the bonds of the kin. The Church was an artificial kin group. Its members were expected to project onto the new community a fair measure of the sense of solidarity, of the loyalties, and of the obligations that had previously been directed to the physical family”*¹⁶ (Brown, 1981:31).

¹⁶ Traducción propia: “Al mismo tiempo, debemos recordar que la iglesia cristiana había aumentado su supremacía en gran medida debido a sus principales prácticas rituales y a una organización y administración financiera cada vez más centralizadas que presentaban al mundo pagano un ideal de comunidad que se había comprometido a modificar, a redirigir, e incluso a delimitar los vínculos de la familia. La Iglesia era un grupo de parentesco artificial. Sus miembros nutrían las expectativas de una nueva comunidad, una justa medida del sentido de solidaridad, lealtad, y deber que habían sido anteriormente dirigidos por la familia física”.

3.2. EL LENGUAJE DEL PODER RELIGIOSO: EL SIMBOLISMO

Sin embargo, el lenguaje es una herramienta que está al centro de relaciones de poder y sirve el poder. Su importancia se debe a que: “*une langue determine un modèle de représentation de l’universe*”¹⁷ (Raffestin, 1980:106), ya que a través de un lenguaje se impone un modelo de representación único, que pretende homogeneizar el sistema de información para guardarla. El lenguaje atribuye a una tipología de objetos un nombre que se refiere a una categoría más amplia; sugiere categorías funcionales, marca su mundo alrededor, en el sentido que vocabulario y estructura gramatical influyen en la concepción del mundo; posee una función conservadora y estabilizadora; es un “*médium*” perceptivo de ruidos y señas que dan formas a pocos elementos del pensar (Arnehim, 1974). El fin de este sistema sémico es: “*jouer sur des signes et exclusivement sur de signes*”¹⁸ (Raffestin, 1980:52), que reenvían siempre a algo indeterminado; como es el caso de la religión, un sistema sémico que funciona a través de una mediación y produce relaciones asimétricas de poder entre lo sagrado y lo profano.

Considerado que la imaginación guía lo sagrado, en el estudio de fenómenos relacionados con la religión es inevitable encontrarse con el simbolismo (Eliade, 1955; Wünenburger, 2008), en el cual se hallan los “arquetipos”, es decir, matrices de sentidos e imágenes originarias que sufren la influencia del mundo exterior y se modifican. A partir de estas matrices se forman símbolos, mitos y ritos (Wünenburger, 2008), que hacen visibles lo que la fe oculta a los sentidos y a la razón (Fernández Arenas, 1998). En consecuencia, el simbolismo ha sido el órgano del pensamiento de la Edad Media basado en la continua búsqueda de una conexión significativa, en su relación con lo eterno. Según esta visión simbólica, en Dios no existía nada vacío y sin significación, cada creación divina tenía sentido y toda la representación del mundo poseía su valor simbólico. Lo que llevaba a una labor intelectual del espíritu medieval basada en descomponer el mundo y la vida en ideas independientes y en ensamblarlas en grandes asociaciones (Huizinga, 1978). Al ser un rasgo cultural, el simbolismo se reflejaba en un lenguaje polisémico, cuyos términos tenían un sentido especial según los contextos.

El símbolo era (y es) una seña a través del cual representar ciertos aspectos de la realidad que se negaban a otros mundos de conocimiento, añadiendo un nuevo valor a un

¹⁷ Traducción propia: “Una lengua determina un modelo de representación del universo”.

¹⁸ Traducción propia: “(El ideal del poder es) jugar con los signos y exclusivamente sobre los signos”.

objeto o a una acción. De hecho, el ser humano medieval tenía que dar una interpretación semántica polivalente al mismo texto (Guriévich, 1990); así como los símbolos ayudaban a “representar” lo sagrado en numerosas maneras y con más posibles significaciones, también su lenguaje tenía un abanico de significaciones. El símbolo posee una dimensión histórica que lo convierte en convencional y patrimonio común, que se aprende fácilmente como en una especie de catequesis social, ya que pertenecen a la historia de la cultura.

La producción del símbolo y del lenguaje simbólico son hechos humanos, en cuanto las cosas no son simbólicas en sí mismas, sino son hechas tales por algún tipo de experiencia humana. Es la subjetividad humana la que crea los símbolos y les atribuye múltiples valores y significados a través de un proceso de mediación y construcción del sentido, durante el cual se sobrepasa el primer nivel semántico, un sentido directo y literal, para alcanzar el segundo nivel que procede de la dimensión experiencial-subjetiva (Croatto, 2002; Wünenburger, 2008). Las significaciones del símbolo “luchan” entre ellas para afirmarse, pero siempre destaca la más poderosa. De la misma manera, en el lenguaje simbólico se han manifestado *relaciones asimétricas simbólico-semánticas*, que refuerzan el poder gracias a la polisemia del símbolo, que no indica nunca algo definido, sino reenvía continuamente, dando la posibilidad de jugar libremente con el significado.

En este análisis, no debemos de olvidarnos que la gran mayoría de la población del Medioevo era analfabeta, sin posibilidades de dejar constancia de sus pensamientos y sentimientos, por lo tanto en la escritura se manifestaba una pequeña parte de la actividad creadora de los seres humanos de aquella época y, por esta misma razón, los textos recitados dominaban sobre los textos leídos, como era el caso de los mitos de origen o de los ritos.

El símbolo religioso existe dentro de una cosmovisión religiosa, ya que fuera de ésta, pierde su sentido. Es la fuente primaria de la experiencia y del lenguaje religioso (Croatto, 2002), a partir del cual podemos comprender el mito, que justifica y sostiene la difusión del poder religioso, y crea unas condiciones que contrastan con la realidad (Tuan, 1977):

“El mito es el resultado de una narración antigua o leyenda con la que se intenta explicar un contenido espiritual por medio de elementos reales o verosímelmente reales. El valor no está en la narración, ni en la veracidad del hecho que se comunica, que puede no haber existido, porque es un mito, sino en la idea o significado que se quiere comunicar” (Fernández Arenas, 1998:11).

La producción mítica estaba estrechamente relacionada con el lenguaje simbólico (Wünenburger, 2008), en cuanto concentraba los símbolos naturales en las situaciones límites

del mundo. Uno de los ejemplos de este género literario es el mito de origen, que narra un acontecimiento instaurador o un comienzo de algo. Para el teólogo argentino José Severino Croatto (2002), el mito tiene una doble tipología:

- ✓ *Geográfica*: crea unas realidades significativas; transmite de forma simbólica y antropológica creencias sobre el origen, la naturaleza, fenómenos cosmológicos, psicológicos e históricos y narra la instauración del cosmos y del ser humano (Wünenburger, 2008).
- ✓ *Funcional*: da a conocer mitos de origen de los aspectos de la civilización.

El lenguaje simbólico de la religión se sirve también de los ritos; según Croatto (2002), éstos se repercuten considerablemente en la experiencia religiosa, en cuanto son símbolos actuados a través de los cuales los fieles comunican desde siempre. El rito se sirve del símbolo y del mito en el proceso de construcción de su valor gestual, cuya eficacia reside en la capacidad de poner de relieve un elemento más que otros (Arnheim, 1974; Le Goff, 2010). Por ejemplo, los ritos de pasaje o de iniciación eran celebrados en ocasión de la iniciación a nueva forma de vida, religiosa o social en una sociedad religiosa. Otro caso son los ritos de construcción de templos y santuarios, que como remarca Mircea Eliade (1955) se encuadran en el marco del simbolismo de la construcción del espacio sagrado, centro y eje del mundo (*axis mundi*).

En la mayoría de los casos, estas experiencias comunicativas son antes que nada experiencias visuales, en cuanto la manera más rápida y eficaz para comunicar es a través de expresiones visuales, que definimos “imágenes”. Acudimos a las definiciones de imagen que han sido formuladas por el filósofo alemán Rudolf Arnheim (1974), por el historiador Mircea Eliade y por el filósofo francés Jean Jacques Wünenburger (1999).

Desde el punto de vista de R. Arnheim (1974), la imagen es:

- ✓ Una herramienta fundamental para el conocimiento del mundo.
- ✓ Parte de un tipo de lenguaje.
- ✓ Un proceso de comunicación.
- ✓ Un medio de comunicación más completo y es directa y activa.

Por su parte Mircea Eliade nos ofrece la siguiente definición de imaginación:

“Etimológicamente, “imaginación” es solidaria de imago, representación, imitación, y de imitar, “imitar, reproducir”. La imaginación imita modelos ejemplares – las Imágenes – los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. (...) El poder de las Imágenes es hacer ver todo cuanto permanece refractario al concepto” (Eliade, 1955:20).

Desde su punto de vista, las imágenes son polivalentes por su estructura; en ellas la realidad se puede manifestar de forma contradictoria y difícilmente se expresa en conceptos. Por el contrario, R. Arnheim (1974) considera que las imágenes son conceptos y que cada uno las percibe en función de su relación con el entorno y las reproduce basándose en su interpretación subjetiva. Por estas razones, no se puede reducir el sentido de la imagen a una única significación, en cuanto ésta alude a más contenidos, a más significaciones, y traducirlos a un plano concreto implicaría anular parte de su conocimiento.

Para el filósofo francés Wüenenburger (1999), el término imagen es genérico y complejo, ya que se emplea para referirse a un conjunto de expresiones determinadas y a subconjuntos de la categoría imagen. Él menciona numerosas ejemplos de imágenes, pero queremos destacar los siguientes: señas, símbolos, alegorías, metáforas, emblemas, tipos, arquetipos y prototipos. Como hemos indicado en la introducción, el autor destaca las siguientes: imagen visible y material (tiene consistencia, es una figura); imagen ficticia y mental (resulta de la imaginación y crea una relación aparente con lo real); imagen lingüística (está subordinada al orden del discurso) e imagen visual (permite una mejor implicación del sujeto en cuanto que no hay una seña que haga de intermediario). Según el autor (1999), la imagen visual es más directa con respecto a la imagen verbal, ya que alcanza más rápidamente sus objetivos. Evidentemente, el término imagen es polisemántico y se ajusta a una pluralidad de contextos; por nuestra parte en esta sede bajo el término imagen nos referimos al concepto de “visión del mundo”. Esta *imagen o modelo*, es decir, toda la construcción de la realidad, es desde siempre una herramienta de poder que guía la acción y evoluciona en el tiempo.

Si por mucho tiempo la Edad Media ha gozado de una imagen negativa, alimentando los prejuicios hacia esta época, el historiador francés Jacques Le Goff (2010) la ha revaluada, analizándola “desde dentro”. Un análisis detallado nos informaría que muchos de los valores culturales que constituyen la base de nuestra civilización se remontan al Medievo, durante el cual el corpus de imágenes permitía enterarse del universo mental. Así mismo, con el paso del tiempo la imagen se ha convertido en herramienta fundamental para la cognición humana, como confirman Raffestin (1980) y Arheirm (1980). Para este último, nuestra manera de pensar se basa en imágenes del mundo en el cual vivimos, y también para el geógrafo estamos

acostumbrados a actuar sobre las imágenes, es decir sobre simulacros de objetos y no sobre el mismo objeto. Esta actitud hace que la imagen se haya convertido en la visión del mundo de cada uno, dependiente del contexto cultural y determinante para las otras concepciones del mundo. La imagen posee una dimensión objetiva, que procede de la difusión y de la circulación de la información, y una dimensión subjetiva, o sea la percepción individual del mundo.

Durante el Medievo, la visión religiosa del mundo afectaba a todas las esferas de la vida, el ser humano representaba la unión de todos los elementos del mundo y el fin último de la creación. La cultura medieval presenta una mezcla de nociones contrapuestas: lo sublime y lo vil, lo espiritual y lo groseramente corporal, lo siniestro y lo cómico, la vida y la muerte. Aún estando situadas en polos opuestos, estas nociones se aproximan con frecuencia, invierten sus posiciones y vuelven luego a distanciarse otra vez; pero éste es aquel dualismo que caracteriza la Edad Media, que desdobra el mundo en una vida terrena y una vida supraterranal, en la humanidad y en la divinidad, en el cuerpo y el alma. Según la opinión del filósofo ruso Mijaíl Bajtín (1986), la oposición entre lo sacro y lo profano representa un rasgo intrínseco de la concepción medieval del mundo; no obstante, el catolicismo medieval creó una imagen del mundo informada por una grandiosa unidad (Bühler, 1946) capaz de eliminar las contradicciones existentes.

El ser humano del Medievo necesitaba creer en Dios para comprender el mundo y orientarse en él. Según su visión del mundo, en Dios residía la verdad suprema, fuente de sus valores culturales y sociales, representaciones e ideas. Por estas razones, por ejemplo, los pensadores medievales que estudiaban lo bello, lo hacían siempre con la intención de comprender a Dios, creador de todas las formas visibles. Los artistas medievales tendían a una "globalización", o mejor dicho, a la creación de una obra de carácter universal, como nos pueden demostrar los contenidos de las enciclopedias, en el campo literario, o la labor de las catedrales, en el campo arquitectónico; éstas últimas, tenían que ser la imagen perfecta y acabada del universo divino: "el microcosmos del tiempo".

No es fácil tratar brevemente de una época tan grande y rica como fue la Edad Media, aun así nos disponemos a hacerlo focalizando la atención en dos conceptos clave para la comprensión de cualquiera época histórica: *espacio* y *tiempo*. En estas dimensiones, los seres humanos encuentran un punto de apoyo para aplicar la palanca del poder y modificarla en el sentido deseado según las situaciones reales (Raffestin, 1980). La concepción religiosa medieval del espacio puede ser abordada a nivel de lo micro y de lo macro, de hecho: "the

small mirrors the large” (Tuan, 1977:100), es decir, que en un espacio pequeño se puede reflejar un espacio grande. La dimensión “micro” es más asequible a los sentidos humanos que lo macro, el microcosmos propicia un acercamiento al macrocosmos. En ambos casos, es importante el simbolismo a la hora de concebir, planificar y organizar un espacio o lugar. Por lo que se refiere a las clasificaciones de lo macro, el mundo medieval era un macrocosmos, que incluía el mundo de los cristianos y de los infieles. De hecho, se constata que el Cristianismo medieval se declaraba una religión abierta, en defensa de una visión cosmopolita de unidad del mundo, que incluía a los no creyentes. El cosmos del Cristianismo era vertical (Tuan, 1977), es decir que estaba graduado y jerarquizado, contagiando la percepción espacial con tonalidades morales y religiosas y cada objeto poseía su dimensión simbólica, su significación en los diferentes aspectos de la relación entre el mundo humano y el mundo divino.

El espacio del ser humano del Medioevo no era abstracto y homogéneo, sino individual y heterogéneo; era un sistema cerrado, con centros religiosos y periferia profana. Era un mundo pequeño, fácil de abarcar, en el cual todo estaba en orden y en su sitio. El ser humano medieval estaba seguro de conocer el mundo. Por eso según él no había regiones desconocidas, y hacía visibles estos saberes en mapas, enciclopedias, imágenes, etc. En la mayoría de los casos, las informaciones geográficas del Medioevo procedían de fragmentos de información geográfica real, como relatos de mercaderes o peregrinos que se acercaban más o menos a la realidad, y que hablaban de ciudades, desiertos, florestas; además de otras fuentes como las representaciones bíblicas, la naturaleza y su interpretación.

En cuanto a la concepción del tiempo, los seres humanos estaban interesados en cuestiones de cronología, como confirman los anales, las cronografías, los registros anuales, etc. El Cristianismo creó su propio sistema de organización del tiempo; en primer lugar, porque la historia de la Iglesia era considerada el eje de todo el movimiento histórico; en segundo lugar, la historia siguió siendo una historia eclesiástica, escrita por miembros del clero que vehiculaban, de tal manera, el punto de vista religioso. Según el historiador francés Le Goff (2008), en la Edad Media no había una representación unívoca del tiempo, el clero establecía y dirigía el curso de la sociedad, escandiendo sus ritmos. La santificación del tiempo (liturgia ordinaria y santoral) estaba marcada por el horario de funciones y de señales (sonido de las campanas), que influyó en la elaboración de una teología de la historia y del espacio (culto a las reliquias y devoción a los lugares sagrados).

Semejante visión del mundo afectaba cualquier aspecto de la vida y desde luego también el ámbito cultural. Teología, poesía, arquitectura, miniatura, todo expresaba la visión de la vida. Entre el siglo V y el siglo VII tuvo lugar en la cultura occidental un fenómeno muy importante: *la sacralización del libro*, un objeto de culto que en principio poseía un carácter de misterio. La mayoría de los manuscritos de época medieval que han llegado hasta nuestros días se deben a la labor de instituciones eclesiásticas, capítulos canónicos y monasterios. La cultura medieval reforzó la estrecha relación entre texto e imagen, sobre todo en el caso de la decoración de textos sagrados. España fue uno de los centros focales de la cultura gracias a la difusión de obras de distintos autores y de escritos como los de San Isidoro de Sevilla, mientras que desde el punto de vista cultural, Italia fue un país privilegiado por los contactos con distintos países debido a la presencia del Papado. Otro producto cultural fue la representación cartográfica, que hacía visible las interpretaciones religiosas y filosóficas del mundo (Edson, 1997; Farinelli, 2003); era el retrato del mundo y auto-retrato de la cultura que las producía (Barber, 2001).

Lo que apreciamos es que, aunque el Cristianismo siempre se ha proclamado una religión abierta, en su intensa labor de producción del lenguaje aludía a un sentido simbólico, que hacía difícil su interpretación uniforme, obstaculizando el acceso a un saber unívoco. El “*médium visual*” se reveló superior a las palabras y el poder evocativo de los símbolos dejó el sentido de la comunicación en un aura de indeterminación (Wünnenburger, 2008). Asimismo, desde nuestro punto de vista la religión es un sistema cultural:

- ✓ *Complejo*: porque presenta múltiples estratificaciones del discurso.
- ✓ *Dinámico*: porque presupone una continua interacción con otras estructuras sociales que lo transforman y lo renuevan.

3.3. LAS MANIFESTACIONES DE LA RELIGIÓN: LOS CULTOS

El florecer de cultos interesó a toda Europa durante los siglos centrales del Medioevo, proyectando la imagen de una realidad dinámica y abierta (Calò Mariani, 2009). Como analizaremos a continuación, los cultos fueron fenómenos estables y dinámicos, por un lado eran representativos de un lugar, y por otro se “movían” a lo largo de las rutas de peregrinación. Se difundían a través de sus “referentes simbólicos”, como por ejemplo reliquias o imágenes; además de modelar el paisaje europeo de una manera aún visible

(santuarios, iglesias, etc.). Todo ésto simbolizaba, y simboliza, las relaciones entre el lugar de origen del culto y el lugar de recepción del mismo.

El culto a los santos se ha convertido en un aspecto importante para la historia cristiana (Brown, 1981). Sus orígenes se remontan al Imperio Romano de Constantino, el cual desarrolló un programa de arte y arquitectura extravagante que contribuyó a convertir tumbas populares, privadas y modestas en sitios importantes para los cultos imperiales. El emperador hizo coincidir sus sitios estratégicos para la economía y la administración con las mayores iglesias (Abou-El-Haj, 1997). La ciudad se convirtió en el lugar de todas las experiencias martiriales, aquí se enterraban los cuerpos de los mártires y a se aseguraba su memoria litúrgica (o sea, la costumbre cristiana de celebrar el día de la muerte del santo); esta primera manifestación del culto a los santos fomentó un “apego urbano” (Boesch Gajano, 2009). Como consecuencia, los primeros santuarios de la cristiandad de Occidente eran tumbas de mártires o lugares de sus martirios (Sensi, 1999); surgieron en cementerios periurbanos del mundo romano donde estaban enterrados los mártires cristianos.

Con el paso del tiempo, y tras la caída del poder imperial, la Iglesia Católica se apropió de tumbas populares, privadas y de santuarios, y aprovechó del culto a los santos para difundir y consolidar su poder. De este modo, durante el monaquismo del cuarto siglo se podía notar en el paisaje tardo-romano la imposición del poder cristiano en la organización urbana: “*the bishops of Western Europe came to orchestrate the cult of the saints in such a way as to base their power within the old Roman Cities in these new ‘towns outside the towns’*”¹⁹ (Brown, 1981:8). Para poner en evidencia semánticamente el aspecto político del culto a los santos, Peter Brown emplea el verbo “*to orchestrate*” y a través de la expresión “*impresarios of the cult of the saints*” refuerza la imagen de detentores de este poder. Inicialmente, la difusión del culto a los santos fue una “estrategia” de los obispos, pero luego la “política papal” siguió en la misma línea. Ésto dio lugar a conflictos acerca de quién tenía que encargarse de organizar el culto.

Entre finales del siglo IV y comienzo del siglo V, el consolidado culto a los mártires había alterado visiblemente la lógica y la organización territorial; la tumba se había simbólicamente convertido en la manifestación en tierra del santo en el cielo.

Una de las expresiones más poderosas y conocidas del culto a los santos fue el *culto a las reliquias*; ambos cultos se basaban en la objetivación de prácticas operativas y discursivas

¹⁹ Traducción propia: “*Los obispos de la Europa Occidental organizaron el culto a los santos para asentar su poder dentro de las antiguas ciudades romanas y en estas nuevas ‘ciudades fuera de las ciudades’*”.

y creaban relaciones de poder ya que santos, santidades, milagros y reliquias nunca fueron verificables para los contemporáneos (Canetti, 2002). La difusión del culto a las reliquias ha conocido momentos muy distintos; se trata de un fenómeno relacionado con la muerte, cuyo valor añadido es haber sido denominador común del imaginario popular y, luego, del imaginario cristiano. El culto a la muerte se originó en culturas antiguas, por las cuales el cuerpo servía para comunicarse con lo divino. La posibilidad de sobrevivir después de la muerte fue un requisito para el poder eclesiástico; el intercambio simbólico entre vida y muerte y la unión entre vivos y muertos fueron el primer paso para el control social (Baudrillard, 1979). La religión cristiana se aprovechó de esta imagen popular, la reformuló aplicándola a los mártires y santos y la enriqueció del culto a las reliquias. Esta revaloración fue un primer paso hacia la economía cristiana de la retribución salvífica.

Desde una perspectiva profana, es evidente una manipulación y una violación de cadáveres, sobre todo si pensamos en la práctica de la fragmentación de las reliquias, pero la cultura cristiana fue capaz de obviar estas acusaciones. A través del culto a las reliquias, se facilitaba la localización de lo sagrado, cuya presencia física fue central para el poder de la Iglesia Católica, que lo visualizó en una cosmografía simbólica²⁰ cuyos límites eran el espacio terrestre y el espacio divino.

Según estas nuevas lógicas territoriales, en la organización espacial urbana sólo podían estar presentes los cuerpos de los muertos “santos” a los que se les dedicaba el santuario, mientras que los cuerpos de los muertos “comunes” estaban segregados y expulsados de la ciudad. Cuando dicha segregación dejó de ser de primera importancia, el culto a las reliquias cambió de forma, la idea de una protección directa del santo hacia los cuerpos enterrados cedió el paso a las oraciones de los clérigos en beneficio de las almas de los difuntos. Para Jean Charles Picard (1988), en este cambio fue más importante la mediación litúrgica y la intercesión de los clérigos, porque de esta manera el individuo alcanzaba su salvación a través de oraciones en su favor. Desde luego, según la ideología cristiana, ésto llevó a la introducción de un gran sistema de rituales, gestas y señas en lugares destinados a la memoria institucional entre muertos y vivos.

²⁰ La cultura cristiana mostró su interés por la cosmografía. Los mapas cosmográficos se basaban en el uso extensivo de símbolos religiosos y alusiones alegóricas, que se dirigían a un lector de la cultura medieval capaz de contextualizar este lenguaje (Minca y Bialasiewicz, 2004). En época medieval, se formuló una concepción de la ampliación del espacio, por ejemplo con la ampliación de nuevas tierras, con modificaciones a textos acerca de nuevos territorios (Penco, 2003).

El culto a las reliquias fue una estrategia de poder también para el emperador Carlomagno, que en el siglo noveno la empleó para su programa *Renovación de los Romanos*, cuyos objetivos eran centralizar la práctica eclesiástica, consolidar la política y la economía²¹ (Abou-el-Haj, 1997). Fue así posible expandir el “uso” de las reliquias, cuya importancia se debió a su *valor performativo*, ya que servían para consagrar los altares y officiar juramentos. La Iglesia toleró la difusión del culto a las reliquias del cuerpo de los santos, sobre todo a partir del concilio de Nicea en 787, que las declaró “necesarias” para consagrar las iglesias, dando así lugar a un flujo de fragmentos de huesos desde las catacumbas romanas.

Dicha “utilidad” llevó a una fase intensa de construcción de nuevas iglesias que, según el historiador Patrick Geary (1994), vio como protagonistas a los abates de monasterios, que convirtieron sus grandes propiedades en centros económicos y artísticos. Al proliferar de iglesias correspondía una mayor demanda de reliquias; para hacerle frente en época carolingia se difundió la praxis de exhumar, fragmentar, fabricar, robar o trasladar las reliquias de los mártires. Además, se fue creando un verdadero mercado de reliquias auténticas; éste era un comercio del cual se encargaban sobre todo los mercantes de comercio de lujo, ya que las reliquias eran consideradas mercancías de enorme valor (Abou- El- Haj, 1997). Su elevada consideración se debió a su valor de uso y a su poder de poseso, es decir que eran reconocidas como propietarias de las iglesias donde se hallaban (Geary, 1994). Además, siendo responsables de la protección de los intereses de la comunidad, detectaban un *poder de intercambio simbólico salvífico* que reforzaba el instituto del dono, del sacrificio y de la salvación (Canetti, 2002).

Puesto que la oferta de reliquias no satisfacía la demanda, muchos (y el clero mismo) tuvieron que recurrir a sus robos, y estos acontecimientos eran más sugestivos a la hora de difundir el mito de origen del lugar sagrado. El comercio de reliquias se movía a lo largo de rutas mayores y menores para asegurar beneficios a distintos santuarios. Otras modalidades para conseguir esta mercancía de lujo eran la *inventio* y la *translatio*; en el primer caso se trataba de un hallazgo, en el segundo caso de una “mudanza de reliquias”. Esta última modalidad tenía lugar sobre todo desde la Tierra Santa hacia las comunidades cristianas del Mediterráneo occidental, evidenciando el sistema de relaciones entre las élites clericales de Oriente y las de Occidente (Brown, 1981; Calò Mariani, 2009). Los relatos de traslación codificaban la tradición comunitaria alrededor de la llegada de un nuevo patrón y contribuían

²¹ Durante su Imperio, Carlomagno quiso crear un *regnum christianum*; éste era también un deseo de la Iglesia, que lo apoyó para que Carlomagno pudiera conquistar la Hispania. El Imperio Carolingio defendía los principios de universalidad del mensaje cristiano.

a una continua redefinición del mapa entre lo visible y lo invisible (geografía mítica). La *translatio* es un género mitopoyético y con valor performativo en cuanto simboliza y da eficacia identitaria a la distinción de una iglesia, de un monasterio, de una diócesis o de una ciudad, motiva los orígenes cristianos y permite fundar una comunidad, que se reconoce bajo el nuevo patrón (el santo de las reliquias).

La organización arquitectónica interna evidenciaba la influencia cultural religiosa en el emplazamiento y la distribución de los elementos para reproducir la organización del mundo. El centro de todo este sistema era el altar, “lugar sagrado” por excelencia, donde se guardaban las reliquias. El altar recubría esencialmente dos funciones:

I. *Función económica*: según la interpretación simbólico-religiosa, era “centro de la economía salvífica del Cristianismo” del microcosmos catedral (o bien santuarios) porque, entre otras, las reliquias atraían a fieles que depositaban monedas (Canetti, 2002).

II. *Función política*: según el geógrafo italiano Franco Farinelli (2003), es posible comparar altar y mapa, ya que ambos sirven para reforzar la concepción religiosa de la tierra plana. Ambos revelan una acción humana que pretende reducir el conocimiento a dos dimensiones: longitud y anchura. Este es un ejemplo de ejercicio del poder; en el altar se dispone el todo fragmentado y desde este “lugar sagrado”, centro del mundo y guardián del saber (las reliquias que propician un encuentro con lo divino), trae origen el poder del microcosmos catedral, modelo del macrocosmos.

*“... il primo altare: una tavola che, come ogni rappresentazione cartografica, serve soltanto per due dimensioni, la lunghezza e la larghezza, e per il fatto di essere il più possibile piatta. (...) L'altare è la tavola che, alla fine, impone l'orizzontalità e contiene e ricompone l'intero fatto a pezzi”*²² (Farinelli, 2003:9).

Varios factores favorecieron la difusión del culto a las reliquias, asegurando su tolerancia a la infracción de los códigos antropológicos; en primer lugar, el sistema de creencias que lo justificaba; en segundo lugar, sus supuestas eficacias terapéuticas. El poder taumatúrgico fue reconocido por San Agustín, cuando en 415 lo comprobó en las reliquias de San Estefan en África. En tercer lugar, otro elemento que podría haber legitimado esta

²² Traducción propia: “... el primer altar: una mesa que, como cada representación cartográfica, sólo sirve para dos dimensiones, longitud y anchura, y por el hecho de ser lo más posible plana. (...) El altar es la mesa que, al final, impone la horizontalidad, contiene y recompone el todo hecho en trozos”.

práctica de las reliquias, fue el valor sagrado que se le atribuía a un cuerpo en función de la causa de su muerte; por ejemplo suplicio, suicidio o martirio, sobre todo éste último era considerado una forma de lucha cristiana, expresión de las modalidades en las que puede concretarse la dedicación al Dios cristiano.

Cuando la economía tardo-medieval mudó el centro de su actividad desde el rural a los mercados urbanos, mudaron también las actividades relacionadas con el culto, que se fueron concentrando en ciudades episcopales, y sobre todo las reliquias empezaron a ser tratadas de una forma totalmente diferente de las primeras descripciones medievales de cuerpos íntegros, no corruptos, perfumados; se difundió la costumbre de fragmentarlas y distribuirlas. Esta tendencia hizo que el mundo cristiano estuviese repleto de fragmentos de todo tipo, que funcionaban como *landmark* para un espacio, que dejaba de ser desconocido para encaminarse a una cristianización del espacio. El espacio cristiano se iba convirtiendo en una región sagrada connotada por una red de santuarios marcados por fragmentos de reliquias.

El culto a los santos era típico de los lugares sagrados, sobre todo de los santuarios de peregrinación, habitualmente dedicados a personas sagradas, que podían no ser objeto de devoción (Nolan y Nolan, 1989); de hecho, aún hoy existen santuarios con doble dedicación que resultan de una superimposición de un nuevo culto. Por ejemplo, durante la Edad Media muchos santuarios debieron su renacimiento a la aparición del culto mariano, que reactivó el interés de los peregrinos; así donde hay una devoción mariana habitualmente es la Virgen el sujeto primario de devoción, mientras que los demás santos (habitualmente hombres) representan cultos secundarios. Finalmente, a raíz de los abusos acerca de las reliquias, en 1215 el Concilio Lateranense IV prohibió su exposición y veneración sin autorización (Penco, 2003). Además, el mapa geográfico de los lugares sagrados, que había puesto en relación la *presentia* de los santos con los acontecimientos del lugar y de la historia local, se vio modificado por el proliferar de cultos locales, creados por la translación de las reliquias.

Hoy en día, las reliquias siguen siendo objetos de culto que se suelen venerar junto a imágenes milagrosas; de hecho, el culto a las reliquias era la más evidente manifestación religiosa del culto a los santos, pero no la única. La experiencia religiosa visual desarrolló su papel en la difusión del culto; la religión cristiana subrayó la simbolización de las personas a través de objetos de culto, que son tales porque padecen un proceso de objetivización de lo divino, que los convierte en elementos de identificación de lo sagrado en la dimensión terrena y catalizadores de una tradición peregrinatoria hacia lugares sagrados (Nolan y Nolan, 1989).

Los objetos de culto aludían (y aluden) a un sistema de creencias y de valores consolidados en el tiempo y que transmitiéndose mantienen vivo el recuerdo del pasado.

Durante el undécimo y duodécimo siglo, se intensificó la producción de cultos gracias a la difusión de textos, relatos de milagros, liturgias y a través de un proceso de visualización de santos sin precedentes. Las imágenes de culto dedicadas a los santos más populares enfatizaban algunas características o símbolos que facilitaban su reconocimiento entre los demás (Nolan y Nolan, 1989). La individualidad de los santos era reforzada por la fe popular, gran productora de representaciones plásticas, que contribuyó a difundir imágenes fijas y caracterizadas por hábitos propios, colores y formas (Huizinga, 1978). Esta visualización comportó una familiarización de los santos, que durante la Edad Media se habían convertido en personajes familiares partícipes en la vida religiosa cotidiana. Uno de los ejemplos más significativos fueron las hagiografías pictóricas, que representaron una nueva categoría del arte monástico, además de ilustraciones de manuscritos y pinturas. Solo una pequeña proporción de las numerosas estatuas y pinturas de las religiones están reconocidas como imágenes de culto, que raramente son obras de gran valor artístico. Aunque, por otro lado importantes santuarios son a veces museos de la iconografía donde la imagen que captura la atención del peregrino puede ser artísticamente inferior con respecto a las demás. A lo largo del tiempo se pasó desde el culto de la “imagen representada” a la imagen tridimensional, es decir estatuas; de hecho, gracias a la presencia de reliquias, muchas de ellas fueron: esculturas reliquiarias.

Consideramos que el verdadero valor de estas imágenes resida en su emplazamiento simbólico dentro del santuario. Las imágenes exvoto son objetos de devoción porque se cree en su poder de intercesión entre lo divino y lo terreno; el fiel “adora” las imágenes a la espera de una intervención divina que solucione sus problemas (Nolan y Nolan, 1989) o que le asegure asistencia futura. A través de las liturgias y de las ceremonias, el culto se convirtió en un fenómeno público excepcional, un gran espectáculo al cual asistían masas de asambleas pacíficas, con una amplia gama de creencias y valores. Ritos, ceremonias y liturgias, todo servía para incrementar su valor de espectáculo.

En nuestro estudio del fenómeno del culto a las reliquias ponemos en evidencia tres elementos geográficos:

I. *Apego*: en el primer capítulo hemos comentado que la religión reforzaba el sentimiento de apego al lugar. A raíz de cuanto acabamos de analizar, reconocemos que las reliquias (cuerpos

o fragmentos) contribuyeron a este sentimiento, que reforzó el proceso de sacralización llevado a cabo por parte de la Iglesia.

II. *Circulación*: el apego al lugar no impide una extraordinaria circulación de reliquias, cuya historia es también la historia de la “movilidad de las reliquias”, es decir de nuevas experiencias religiosas que justificaban la creación de nuevos espacios de santidad. Las reliquias circulaban a lo largo de rutas comerciales, se vendían, se trasladaban o se robaban (numerosos son los relatos de las *furta sacra* entre el siglo IX y X). Esta intensa circulación ha contribuido a una “transferencia de Sacralidad desde Oriente hacia Occidente” (Brown, 1981; Boesch Gajano, 2009; Calò Mariani, 2009).

III. *Landmark*: a partir de la difusión del culto a las reliquias, cada lugar tenía su santo y su patrón, como confirma la sucesiva difusión de los cultos populares. Asimismo, reconocemos a la reliquia un valor que ha contribuido a crear la identidad de lugares (nuevos o ya existentes), y asimismo ha facilitado su localización en el mapa religioso europeo. La monumentalización de los lugares de la memoria (es decir, la construcción de la basílica, elementos conmemorativos, etc.) revela la propagación del valor sagrado de la reliquia: desde el altar, a través de la estructura sagrada, y hasta el territorio.

3.3.1. Breve reflexión acerca del culto al Apóstol Santiago el Mayor

Procuramos realizar una pequeña digresión que nos permite introducir el culto jacobeo, ya que son sus manifestaciones (en particular modo en Italia) las que ocuparán las siguientes páginas. Destacaremos sobre todo los elementos clave de este culto. Hemos considerado que leyenda y devoción se superponen para crear lugares sagrados en función de las necesidades de los fieles, y desde luego lo mismo pasó en el caso de las reliquias de Santiago Apóstol. Su mito de origen reside en el hallazgo (*Inventio*) de su tumba y de sus discípulos que supuestamente tuvo lugar en el año 813 y que el escrito “La concordia entre San Fagildo Abad de San Payo y el Obispo Peláez” del año 1077 así describe:

"En el año 813 el ermitaño Pelayo, Payo, decía los oficios sagrados a los pobladores próximos a la Iglesia de San Fiz de Solovío cerca de Amaía en un lugar llamado "Liberum Donum", Libredón, cuando en días sucesivos vio brillar una estrella sobre un alto roble en medio del bosque, en el momento de acercarse al lugar escuchó cánticos espirituales. Payo comunicó estos hechos al obispo de Iría Flavia, Teodomiro, a donde pertenecía ese territorio, el obispo acudió acompañado de otros sacerdotes comprobando el suceso, se cortó la maleza

hasta llegar a una cueva en la que había un enterramiento romano con las tumbas que atribuyeron al Apóstol Santiago y sus discípulos. Posteriormente el obispo comunicó el hallazgo al rey Asturiano Alfonso II el Casto quien llegó a Libredón para observar el hecho, ordenando que se construyera una iglesia sobre el mismo sitio del hallazgo, se le consideró la primera Catedral, a la que donó una superficie de tres millas a su alrededor. Este descubrimiento se puso en conocimiento del Papa León III quien lo hizo conocer a la humanidad mediante una bula, al mismo tiempo se comunicó al emperador de Europa Carlomagno (788-816) en su sede de Aquisgrán".

Además, muchas son las leyendas que informan de hallazgos de las reliquias de Santiago Apóstol en Tierra Santa, según D. Péricard-Méa (2004) destacan las siguientes:

- ✓ En el siglo VIII las Actas de los Apóstoles hacían referencia a los entierros de Santiago, primer Apóstol mártir, en Jerusalén; por lo tanto, según la leyenda compostelana, su tumba era desconocida por toda Galicia.
- ✓ Una leyenda del siglo XI relata el descubrimiento de la tumba de Santiago Apóstol en el monte de los Olivos, monte Sión.
- ✓ El cuerpo de Santiago se recompone poco a poco en la *Historia compostelana*: se relata como, en el siglo XII, se encontró el cuerpo de Santiago sin cabeza. Se atribuyó su falta a la tradición del robo de las reliquias, según la cual el monje benedictino Maurice Bourdin, obispo de Coímbra y de Braga, descubrió en Jerusalén una iglesia venerada por la presencia de la cabeza de Santiago, que será robada para “reunirla con el cuerpo” en Santiago.

La producción de mitos y leyendas acerca de las reliquias del culto jacobeo son varias, pero se considera que el mito fundador compostelano sea la *Historia Turpini* (el cuarto libro del Liber Sancti Jacobi). En esta obra se hacía referencia por primera vez a la presencia de la tumba del Apóstol en Galicia, antes de la Invención. Se trata, concretamente, de la descripción del sueño de Carlomagno, que durante su viaje desde Roncesvalles hasta Galicia soñó con el Apóstol que lo exhortaba a liberar la España del Norte y asimismo la Vía Láctea, es decir la Vía para llegar a Santiago de Compostela. Por muy mitológico que sea, este acontecimiento está marcado en el territorio, de hecho, siempre según leyendas, cuando Carlomagno entró en España con su ejército, el emperador puso por primera vez una cruz en el paso de Ciza, luego se arrodilló hacia Galicia y rezó. Desde aquel momento este paso coincide con el primer lugar de rezo en Galicia a la hora de recorrer el Camino de Santiago.

El hallazgo fue el punto de partida para la fundación de un nuevo lugar sagrado en la geografía religiosa de la Europa Católica y para la puesta en marcha de un mecanismo de difusión del culto, que pretendía alcanzar el mundo cristiano y, de hecho, se extendió rápidamente en toda la Europa occidental. A reforzar la imagen de este nuevo lugar sagrado contribuyó una cooperación de dos poderes; por un lado, el apoyo real garantizaba a la Iglesia mayor seguridad, y por otro lado aseguraba al poder real aquella cohesión interna que los reinos europeos buscaban y que en el caso español se traducía en la posibilidad de reconstruir una monarquía cristiana en la Hispania del Norte. Ésto comportó que la Iglesia se hiciera más independiente de la sede metropolitana de Toledo, convirtiendo la ciudad compostelana en un centro religioso de referencia para los cristianos que querían liberar la Hispania del Norte de las invasiones árabes. La Iglesia compostelana adquirió poderes señoriales y recurrió al culto a Santiago como “patronato político”, es decir, que monarquía cristiana y reyes españoles concordaron en reconocer al Apóstol el título de evangelizador y protector de Hispania.

Desde luego, se hizo indispensable construir un santuario. Durante el siglo XI, fueron erigidas dos catedrales, primero la catedral Santiago III, reconstruida en 1003, y más tarde la catedral románica (Santiago IV) por iniciativa del obispo Diego Peláez. El principal promotor de la construcción de una nueva y más amplia iglesia de Santiago fue Diego Gelmírez (primer arzobispo de Santiago); de hecho, las obras de la construcción de Santiago IV empezaron en el año 1075, fueron muy rápidas y acabaron con la creación del Pórtico de la Gloria por parte del Maestro Mateo. La catedral fue consagrada en 1211 y desde aquel momento se reforzaron las rutas hacia Santiago.

El *Liber Sancti Jacobi* es el manuscrito original más importante para comprender el desarrollo y la consolidación del peregrinaje; esta obra es también conocida como *Codex Calixtinus*²³, a raíz del nombre del papa Calisto II (1119-1124). Entre los contenidos más

²³ El *Codex Calixtinus* se compone de cinco libros. 1) El *Libro I* cuenta con XXXI capítulos relativos a lecciones, sermones, homilías relativas al Apóstol Santiago y que sirven para las celebraciones litúrgicas. 2) El *Libro II* es el libro de los milagros, puesto que se narran 22 milagros que tuvieron lugar en toda Europa. 3) El *Libro III* se refiere a la traslación del cuerpo de Santiago por sus discípulos desde Jerusalén hasta Galicia. 4) El *Libro IV* es conocido como *Pseudos Turpín*, supuesto autor de esta obra. A él se le atribuye la Historia de Carlomagno y de Roldán, que fue incorporada al *Codex Calixtinus* solo durante el siglo XII hasta el año 1620, cuando fue pieza independiente. En 1966, la Historia Turpín volvió a ser parte del Códice. 5) El *Libro V* es el famoso *Liber peregrinationis*, conocido como *Guía del peregrino medieval*. Siendo el más famoso de los libros, a veces parece ser única parte del Códice. En los *Suplementos* se aportan composiciones poéticas, piezas musicales, etc. Todas las partes son de distinta naturaleza y con eso de distintos autores, por estas razones, es difícil decidir exactamente a quien pertenece. Los libros presentan distinta cronología y procedencia.

relevantes, mencionamos el quinto libro: la *Guía del peregrino*, considerada una verdadera orientación de los itinerarios de peregrinación compostelanos.

Con la consolidación del culto jacobeo aumentó la demanda de intercesión dirigida a Santiago. Puesto que no todos los fieles podían viajar, había que construir santuarios dedicados al Apóstol, y para ésto era indispensable la posesión de unas reliquias del santo (Péricard-Méa, 2004). A lo largo del tiempo hubo numerosas reivindicaciones relativas a la tumba del Apóstol y las reliquias de su cuerpo parecían poseer el don de la ubicuidad, ya que varios reclamaban su posesión. Por esta razón, las reliquias de Santiago se encuentran hoy en distintas partes de Europa “cubierta por este aura de sacralidad jacobea”. Aunque Compostela afirme guardar el cuerpo entero de Santiago, muchos santuarios reclaman poseer reliquias procedentes de la tumba gallega; por ejemplo, el brazo de Santiago estaría en una abadía de Saint-Jacques de Lieja desde el año 1056; otro brazo de Santiago se hallaría en un convento en Alemania; la reliquia en Pistoia fue recibida en 1138, y llevó a la construcción de una capilla; y luego estarían “dispersos” fragmentos y huesos de distintas partes del cuerpo. Desde luego, esta proliferación de reliquias ha levantado dudas y ha dado lugar a numerosos relatos.

3.4. LAS ÓRDENES MILITARES Y RELIGIOSAS: ACTORES POLÍTICO-RELIGIOSOS

Como hemos afirmado anteriormente, el poder se funda en actores, políticas, estrategias y códigos. Los actores que hasta ahora han protagonizado nuestra reflexión acerca del poder religioso son: la Iglesia, un actor sintagmático (Raffestin, 1980), que se ha servido del poder de los santos, actores que fomentan a la difusión de los cultos. A continuación remarcamos el papel político-religioso desempeñado por las órdenes militares y religiosas.

Para entender la importancia de estas expresiones sociales, recordamos que la sociedad medieval era corporativa, en cuanto el ser humano estaba siempre vinculado a un grupo o a una comunidad, dentro de la cual poseía su ocupación. Cada grupo tenía su propio reglamento, estatuto o código de comportamiento; este corporativismo era un obstáculo a la formación de la individualidad humana, por cuanto paralizaba la iniciativa del ser humano, sometiéndolo a una conciencia de grupo (Guriévich, 1990). Estas formas de organización social recurrían a especulaciones teológicas y políticas, como por ejemplo las órdenes sacerdotales, monásticas y militares; según la visión medieval, éstas representaban

instituciones divinas. La palabra *ordre* incluso llegó a significar “estado” (en el sentido de toda agrupación, función y profesión) o primeras formas de “organización estatal”; poseía alguna referencia a valores eclesiásticos o religiosos (Huizinga, 1978).

Cuando a finales del siglo XVIII se consideraron las formas culturales medievales como nuevos y verdaderos valores vitales, lo primero que se destacó del Medievo fue la caballería. Ésta fue asumiendo las más altas funciones del Estado, entre ellas la defensa de la Iglesia, la propagación de la fe, el amparo del pueblo contra la opresión, el fomento del bienestar general, la lucha contra la violencia y la tiranía, la consolidación de la paz y en los siglos XIV y XV se convirtió en una forma superior de vida. El ideal caballeresco se inspiraba en creencias religiosas, con la intención de ayudar a los más débiles, así que desde la mitad del siglo XIV los caballeros se unieron para crear órdenes militares y religiosas.

Las primeras órdenes encarnaban el espíritu medieval, es decir una unión entre ideal monástico y caballeresco. Nacidas durante la lucha contra el Islam, se convirtieron en grandes instituciones políticas y económicas, en inmensos complejos de fortuna y potencias financieras. La principal aspiración política del ideal caballeresco era la defensa de las fronteras contra los musulmanes y la defensa de los peregrinos. Para la cristiandad de los siglos XIV y XV, la cuestión más importante era la liberación de Jerusalén, que representaba la más alta idea política de los príncipes de Europa.

Otro aspecto relevante de la Edad Media fue la difusión de cofradías, o sea asociaciones de fieles, con intereses comunes y misma devoción hacia un culto, que se interesaban por varias cuestiones de la vida religiosa, y que pretendían promocionar actividades devocionales y caritativas para tener unidos a los laicos. Desempeñaban varias funciones, eran estructuras de mutuo socorro con un lugar en la vida política, contribuían a la animación de santuarios locales de peregrinajes (Péricard-Méa, 2004). Por ejemplo, se encargaban de mejorar el carácter asequible de las rutas de peregrinaje, así los peregrinos gestionaban sus propios hospitales; en este caso eran cofradías hospitalarias, encargadas de construir y asegurar el funcionamiento de instituciones de caridad. Los términos cofradías y hospital están muchas veces empleados como sinónimos.

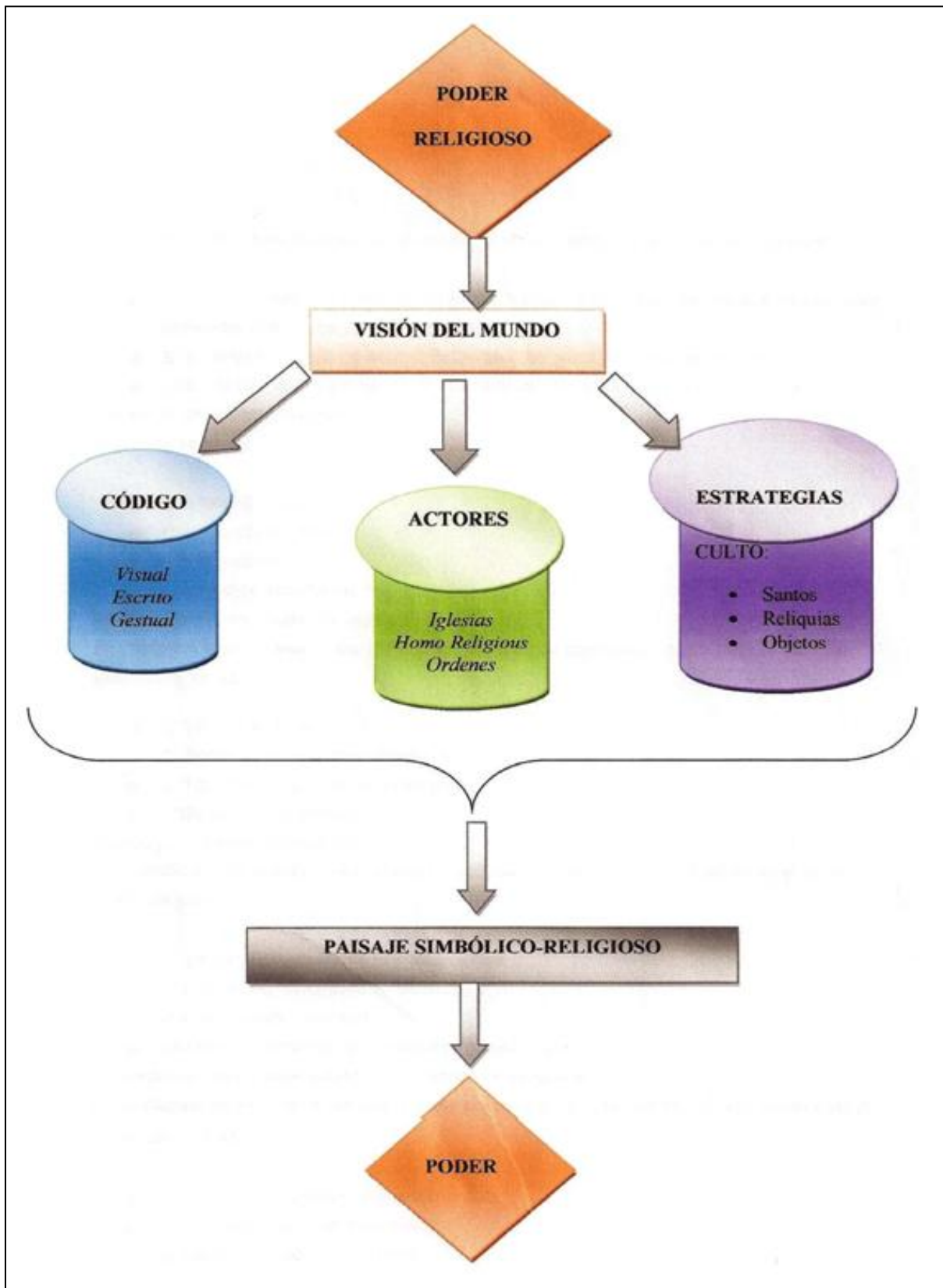
En el campo económico gestionaban gran cantidad de dinero para proyectos religiosos, impulsaron las laudes y las representaciones sagradas (Penco, 2003). En realidad, su intensa actividad revelaba unas “intenciones políticas”. De hecho, bajo las finalidades religiosas se ocultaban ideologías políticas. Finalmente, su función en la vida ciudadana dependía de un

equilibrio jerárquico determinado por el rango en las procesiones oficiales, la riqueza de los fieles y la grandeza de las fiestas.

Entre varias, prestamos atención a la *Orden de Santiago*, que fue creada en el año 1175, inspirándose en el estilo monástico. Sus miembros estaban dedicados a la lucha y defensa contra los sarracenos con el fin de vigilar las rutas de peregrinación; se estableció en el monasterio de San Marcos, en León. El Rey Fernando y la Reina Isabel demostraron su especial advocación a los peregrinajes jacobeos, convirtiéndose en Jefes de la Orden en 1476. Las cofradías de Santiago se consolidaron durante los siglos XIII, XIV y XV como respuesta a la popularidad del peregrinaje a Compostela. Los caballeros de Santiago mantuvieron algunos hospitales de peregrinos, pero la actividad más importante era fuera de la ruta jacobea, en puntos significativos de la actividad militar de la orden como Toledo y Cuenca. Desde el siglo XI, con la reforma de la Iglesia y los peregrinajes, se manifestó una más profunda sensibilidad hacia los pobres y los necesitados; nacieron numerosos hospitales, que se convirtieron en los institutos más emblemáticos de la Edad Media. Inicialmente asistían a pobres, necesitados y peregrinos, luego a enfermos y niños abandonados (Stopani, 1992).

A continuación resumimos de manera esquemática como la “geografía del poder religioso”, objeto de nuestro análisis, se ha manifestado en la vida diaria. El sistema cultural religioso recurre, quizás más que otros, a un lenguaje simbólico para difundir su ideología; por estas razones, el simbolismo invade la dimensión lingüística, que llamamos código, y que se manifiesta a nivel visual, escrito y gestual, en las relaciones entre los actores y en las estrategias del poder. Todas las relaciones políticas que destacamos están inscritas en el mundo en el cual vivimos y son visibles en el paisaje, que llamamos paisaje simbólico-religioso y que será analizado en el siguiente capítulo.

CUADRO 4. Geografía del poder religioso



Fuentes varias. Elaboración propia.

CAPÍTULO 4.

EL PAISAJE SIMBÓLICO DE LA REGIÓN SAGRADA

“Las torres de las iglesias y los campanarios levantaban los ojos hacia el cielo; su masas se erguían en rango jerárquico por sobre todos los símbolos menores de riqueza y poderío terrenal, indiscutiblemente las primeras, y, a través de sus rosetones, la luz estallaba en aureolas de colores puros con formas de dibujos abstractos. Desde cualquier parte de la ciudad eran visibles los dedos admonitorios de las agujas, espadas arcangélicas con puntas de oro; si por un momento quedaban ocultas, súbitamente reaparecerían al separarse los techados, con la fuerza de un toque de trompetas. Lo que en otro tiempo quedaba encerrado dentro de los muros del monasterio, ahora era visible dentro de la ciudad medieval entera” (Mumford, 1966:340).

A la pregunta que es un paisaje podríamos contestar de forma sencilla afirmando que es un producto social y cultural (Nogué, 2007; Durán, 2007; Hiernaux, 2007), y como tal nos disponemos a considerarlo una objetivización de sistemas culturales y de significaciones sociales. Realizamos una recopilación de las aportaciones teóricas más significativas acerca del concepto de Paisaje, y optamos por un enfoque desestructuralista que nos propicia unas claves de lectura del paisaje cristiano medieval. Como hemos indicado en el primer capítulo, los geógrafos prefieren hoy este enfoque en cuanto les permite prestar mayor atención a los valores subjetivos y experienciales, y al papel del paisaje en las ideologías (Stephenson, 2008).

Nos planteamos realizar esta interpretación teniendo en cuenta que el paisaje es un *imago mundi*, visible a distintas escalas espaciales, en el cual se reproducen y se ponen en escena las relaciones de poder. Para esta propuesta de análisis, adoptamos como *traité d’union* la cultura religiosa, ya que se trata de un paisaje caracterizado por un mismo *genre de vie*, es decir por prácticas, ritos, valores, en definitiva, nos disponemos a considerar las características paisajísticas de la región sagrada.

4.1. EL PAISAJE CULTURAL: ALGUNAS REFLEXIONES CONCEPTUALES

La relación seres humanos medievales vs. paisaje estuvo marcada por la religiosidad, en cuanto los primeros carecían de sentido estético y de sentido del paisaje (Roger, 2007), no sabían ni admirar ni contemplar la naturaleza, en cuanto ésta era para ellos fuente de información del sistema divino. La Naturaleza personificada en las alegorías filosóficas del siglo XII era la criada de Dios, y por lo tanto una reserva de símbolos divinos, es decir que solo poseía un valor simbólico-religioso (Guriévich, 1990). Los postulados religiosos fueron centrales para la formación de la percepción del mundo medieval que, por estas razones, era capaz de reconocer elementos extraños a su sistema de valores, cultura y religión. A partir del siglo XII, empezó a desvincularse del estrecho sometimiento al mundo de las cosas y a hacer posible un dialogo con la realidad, humanizándola y dotándola de características reales. Ser humano y Naturaleza entraron en una nueva fase de cambio, dando así origen a la civilización moderna: antropización del medio ambiente.

La toma de conciencia del ser humano y de su posición se reflejaron en el entorno (Cosgrove, 1998; Fumagalli, 2003). Con el paso a la modernidad, y el declive de la teología como fuente de explicación de las características del mundo natural y la seguridad entre los europeos de su habilidad de transformar y mejorar un mundo manipulable (Glacken, 1967), el individuo actuó en su medioambiente.

El concepto cultural de Paisaje en Europa se creó y se desarrolló a partir del Renacimiento (Cosgrove, 1998), durante el cual muchos europeos veían el mundo exterior y la naturaleza a través de novelas, y el paisaje era una forma de representación o fuente de placer estético. En el siglo XVI, el término Paisaje hacía referencia a lo que para nosotros hoy es el territorio (Roger, 2007). La mayoría de los estudios coinciden en reconocer que la reformulación del concepto de Paisaje se remonta al siglo XVIII, cuando filósofos y escritores ingleses empezaron a debatir la natura y los orígenes de los enlaces afectivos entre el objeto y su entorno visible. Ha sido difícil para los geógrafos desarrollar un concepto de *Paisaje* estrictamente científico, ya que por su formulación se ha tenido que recurrir a un significado subjetivo implícito en el uso artístico y poético del término (Cosgrove, 1998). La idea de Paisaje apareció como dimensión de la conciencia de las élites europeas, fue elaborada a lo largo de un gran periodo durante el cual expresó y soportó una gama de asunciones políticas, sociales y morales y se convirtió en un aspecto significativo del gusto.

A partir de finales del siglo XIX, la lengua alemana favoreció un nuevo concepto de Paisaje: *Landschaft*. Éste hacía referencia a una parte del territorio (Land), área geográfica; mientras que en las lenguas romances, el término *paysage* aludía a algo más bien pictórico y estético. Fue el geógrafo alemán Alexander von Humboldt quien conceptualizó el Paisaje y lo mudó desde el ámbito estético y literario al ámbito geográfico. Para realizar esta “revolución cultural”, se dirigió a la clase burguesa alemana, que aunque dedicada a los : “*vacuos juegos poéticos*” era “*capaz de ir más allá de la simple contemplación*” (Farinelli, 2009:46) de las imágenes artísticas. Hasta aquel momento, la imagen pictórica y los cuadros de paisajes eran la única imagen de la naturaleza conocida por la burguesía y por lo tanto para realizar esta “mudanza” semántica había que servirse de esta clase. El “don de von Humboldt” fue dar a la burguesía un saber capaz de garantizarle, a través del conocimiento científico, el control del mundo. Desde su punto de vista, el Paisaje era herramienta, concepto y proceso de conocimiento. Éste último pasaba por tres fases: *Eindruck* (momento de sugestión en el ánimo humano delante de la belleza de la naturaleza), *Einsicht* (momento de la mirada que relaciona la dimensión reflexiva y el pensamiento racional) y *Zusammenhang* (punto de llegada del proceso de conocimiento, que corresponde al lenguaje de la ciencia global).

Sucesivos estudios acerca del territorio han sido llevados a cabo por parte de la escuela de los *Annales* con el historiador March Bloch en su *Caractères originaux* (1931). La aportación del geógrafo italiano Emilio Sereni (1961) interesó las transformaciones del paisaje italiano desde la edad antigua hasta la contemporaneidad. El geógrafo estadounidense Carl Sauer (1925) destacó la existencia de un aspecto del paisaje que va allá de la ciencia y, como había teorizado el geógrafo francés Paul Vidal de la Blache, afirmó que la dimensión afectiva del paisaje revela una armonía entre la vida humana y el *milieu*. El trato de unión cultural que caracteriza el paisaje mantiene unida la región, y este enlace afectivo entre seres humanos y mundo exterior no es solo una cuestión individual.

Nos disponemos a analizar los cimientos teóricos del Paisaje aportando unas reflexiones acerca de sus relaciones con otros conceptos igualmente importantes:

- I. Cultura e Identidad.
- II. Territorialidad.
- III. Historia.
- IV. Poder.

I. *Cultura e Identidad*: están estrechamente relacionadas con los eventos y con la historia. Sus relaciones no son solo sociales, sino también espaciales (Stephenson, 2008) y se concretan en el paisaje; por lo tanto, éste es la representación física de la Cultura, una objetivización de la misma y de sus valores, y como tal se compone de capas centenarias (Nogué, 2007; Folch-Serra, 2007). Cultura y Paisaje interactúan recíprocamente; por un lado, los impactos culturales forman nuestros paisajes, y por otro lado las visiones del paisaje resultan del sistema cultural que afecta a nuestras relaciones con los paisajes (Naveh, 1995).

II. *Territorialidad*: es un requisito de cada sistema territorial. Según Raffestin (1980), la Territorialidad es un conjunto de relaciones existenciales o productivas, que son siempre relaciones de poder que llevan a la creación de una sociedad-espacio-tiempo. La territorialidad se concreta en relaciones mediadas, simétricas o asimétricas, con la exterioridad. El Paisaje reenvía a la Territorialidad, en la medida en que el ser humano inscribe en éste su forma de vida y su visión del mundo.

III. *Historia*: siendo una clave de lectura del paisaje, el estudio de este último requiere una contextualización de las relaciones sociales e históricas del ser humano (Cosgrove, 1998). A tal propósito, remarcamos el concepto de *chronotopo* teorizado por Mikhail Bakhtin (1986), según el cual la confluencia de tiempo y espacio es una entidad completa e inseparable que conjuga naturalmente tres nociones geográficas: formas espaciales (físicas); creaciones estéticas (que confieren significado al espacio) y cartografías imaginadas de mundos posibles. Esta entidad espacio-temporal es el paisaje, que como evidencia Folch-Serra (2007) se basa en los dos conceptos fundamentales de Espacio y de Tiempo; a partir del espacio se produce un territorio político, mientras que el tiempo da lugar a una memoria histórica.

Según el geógrafo David Lowenthal (1985), el pasado es intrínseco en la vida de cada uno porque sus manifestaciones lo hacen aún presente en la vida cotidiana de la gente, dando valor a una cierta visión de la historia para la realidad y permitiendo definir una identidad común o un sentido de pertenencia. Comparamos esta realidad con la definición de paisaje tradicional propuesta por el geógrafo Marc Antrop (1997), que define el *paisaje tradicional* como aquel que presenta una historia compleja del lugar o de la región, que aún puede leerse en su composición y estructura. Por ejemplo, Europa cuenta con una gran diversidad de paisajes tradicionales que forman parte de “su y nuestro” patrimonio cultural, cada cual expresa un sentido único del espíritu identitario del lugar (*genius loci*) a través de lugares

especiales y monumentos, que reciben un valor simbólico y funcionan como *landmark* para orientarse en el espacio y en el tiempo.

Los paisajes históricos ofrecen a las generaciones actuales una importante evidencia material del pasado, remarcando la continuidad entre historia y presente. Una vez más definimos el paisaje dotado de significado y simbolismo, generando un sentido de pertenencia y una identidad territorial (Nogué y Vicente, 2004):

*“It is in the origins of landscape as a way of seeing the worlds that we discover its links to broader historical structures and processes and are able to locate landscape study within a progressive debate about society and culture”*²⁴
(Cosgrove, 1998:15).

IV. *Poder*: los paisajes cambian porque son expresiones de la interacción dinámica de formas, prácticas y relaciones (Stephenson, 2008) entre fuerzas naturales y culturales, entre elementos inmateriales y materiales. Los cambios se adaptan a los usos y a las relaciones sociales haciendo del paisaje una construcción ideológica y política (Naveh, 1995; Cosgrove, 1998; Antrop, 2005; Nogué, 2007). Cada época y cada cultura muestra un aprecio especial por formas específicas de paisaje con las que se identifica y llega a sacralizar (Durán, 2007). Por todas estas razones, afirmamos que nuestro paisaje es sobre todo un paisaje cultural, un producto social que resulta de una transformación colectiva de la naturaleza y una proyección de la cultura de una determinada sociedad en un espacio específico (Nogué y Vicente, 2004; Nogué, 2007). Los paisajes culturales derivan de una reorganización del territorio por parte de sociedades humanas a través de valores materiales e inmateriales, para adaptar su uso y estructura espacial a los cambios de la sociedad, revelando unas relaciones de poder.

La geopolítica contemporánea se caracteriza por una caótica coexistencia de espacios controlados y de territorios planificados (Nogué, 2007), y también los paisajes se construyen socialmente en un juego cambiante de relaciones de poder, que los modelan en múltiples formas, aunque podemos reconocer dos direcciones: por parte de las instituciones que detentan el poder y por parte de los que están sometidos al poder. Es evidente que existe una relación entre paisaje y política, en cuanto el paisaje, sus símbolos y sus signos transmiten mensajes ideológicos que favorecen un sentido de pertenencia (Nogué y Vicente, 2004). Al crear y recrear los paisajes a través de signos con mensajes ideológicos, derivan imágenes que

²⁴ Traducción propia: “Los orígenes del paisaje como visión de los mundos que descubrimos están en su vínculo con estructuras y procesos históricos más amplios y son capaces de localizar el estudio del paisaje en un continuo debate progresivo sobre sociedad y cultura”.

permiten ejercer el control sobre el comportamiento: *“el paisaje es también un reflejo del poder y una herramienta para establecer, manipular y legitimar las relaciones sociales del poder”* (Nogué, 2007:12). Con referencia a la expresión “geografía del poder religioso”, empleada en el capítulo anterior, definimos el paisaje como un “escondite del poder”, ya que los símbolos y las señas de la institución-Iglesia son expresiones de relaciones políticas.

En el preámbulo del Convenio Europeo del Paisaje presentado en Florencia el 20 octubre del año 2000 se indica que: *“el paisaje contribuye a la formación de las culturas locales y que es un componente fundamental del patrimonio natural y cultural europeo, que contribuye al bienestar de los seres humanos y a la consolidación de la identidad Europea”*. Según el Consejo de Europa: *“por “paisaje” se entenderá cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos”* (Artículo 2). El documento europeo reconoce a los paisajes europeos el valor de patrimonio común, son las fundamentas de la Identidad europea. A raíz de los valores del paisaje, las finalidades del Convenio son: *“promover la protección, gestión y ordenación de los paisajes, así como organizar la cooperación europea en ese campo”* (Artículo 3). Según la Convección Europea del Paisaje, la protección del paisaje implica todas las acciones para conservar y mantener el significado o las características típicas del mismo, además crea un repertorio para definir las condiciones del sistema de gestión del paisaje. El documento pretende crear un enlace entre los paisajes del pasado y los paisajes del presente.

Sin embargo, el Paisaje es un concepto impregnado de connotaciones culturales e ideológicas; puede ser interpretado como código dinámico de símbolos que, envolviéndose en el tiempo (Stephenson, 2008), nos hablan de la cultura del pasado, presente y futuro (Nogué y Vicente, 2004; Nogué, 2007). Sus lugares encarnan la experiencia y las aspiraciones de los seres humanos y se transforman en centros de significado y símbolos que expresan pensamientos, ideas y emociones de distinto tipo (Nogué, 2007).

4.2. EL PAISAJE COMO METÁFORA DE IMAGEN CULTURAL

Desde un punto de vista geográfico, el concepto de Paisaje expresa la coevolución de mundo material e imagen visual. Las imágenes del Paisaje construyen y a la vez reflejan la expresión geográfica de identidades sociales e individuales; existen relaciones entre paisaje e imaginación geográfica que se explican adoptando un enfoque histórico (Cosgrove, 1998,

2002), ya que tiempo y espacio se hermanan en la construcción de las recíprocas disciplinas (Hiernaux, 2007). Como acabamos de leer, según la definición del Convenio Europeo del Paisaje (2000), éste existe en base a su percepción por parte de los individuos. Desde el punto de vista del filósofo alemán Rudolf Arnheim (1974), el acto de percibir y el del pensar son complementarios y están relacionados, ya que a través de la percepción apreciamos las tipologías de las cosas, es decir, conceptos. Este “material perceptivo” es la fuente del pensar, para él: “percibir visualmente es pensar visualmente”; también para el geógrafo chino Yi-Fu Tuan (1977:10): “*to see and to think are closely related process*”²⁵.

En el caso del paisaje (como también en el caso de otros “objetos”), podemos recurrir a todos nuestros sentidos, sin los cuales no sería posible nuestro conocimiento de la realidad externa (Arnheim, 1974). La predilección de un sentido más que otro está culturalmente determinada, y depende de la disposición-actitud de la mente y del cuerpo (Naveh, 1995). El geógrafo D. Cosgrove (1998) hace referencia a la función perceptiva de paisaje a la hora de aclarar dos posiciones que podemos asumir frente a un paisaje: la del *insider* u la del *outsider*. El insider ve su entorno desde una perspectiva distinta con respecto al outsider, a diferencia del cual puede no darse cuenta de unos elementos paisajísticos, ya que es su dimensión existencial, parte de su vida cotidiana, a la cual no presta la misma atención que podría prestarle el outsider.

Es posible percibir y tener una experiencia del paisaje a través de todos los sentidos, pero la tendencia de la Europa occidental es utilizar el sentido de la vista (Tuan, 1977; Cosgrove, 2002); de hecho: “*el acto de ver es una actividad que se genera de manera cultural. Aprendemos a ver gracias a la mediación comunicativa de palabras e imágenes y estas formas de ver se convierten en naturales para nosotros*” (Cosgrove, 2002:66). El paisaje es una mirada, y al mismo tiempo, nuestra forma de mirar al paisaje está culturalmente determinada (Hiernaux, 2007; Nogué, 2007), porque depende de la interacción de las identidades sociales que influyen en nuestra idea y reflejan nuestra organización y experiencia del orden visual de los objetos geográficos en el territorio. Para Nel-lo (2007), el paisaje existe porque se mira; hay tantos paisajes posibles cuantas son las miradas y los puntos de vista que se adoptan.

²⁵ Traducción propia: “*El ver y el pensar son proceso relacionados*”.

Sin embargo, coincidimos en la metáfora²⁶ visual del paisaje, según la cual el paisaje es una imagen que resulta de las culturas que lo ha producido (Cosgrove y Daniels, 1988; Cosgrove, 2002; Nogué y Vicente, 2004; Nogué, 2007). El paisaje es una: “*cultural image, a way of representing, structuring or symbolising surroundings*”²⁷ (Cosgrove y Daniels, 1988:1), es decir, es una representación y como tal posee sus mismos rasgos. Esta metáfora visual reenvía al sistema semiótico de signos y símbolos en el cual está estructurado el paisaje, cuyo valor va más allá de lo que se ve, aludiendo a un mundo mediado por la acción humana (Cosgrove, 1998). A confirmación de eso, la semiótica, que estudia la estructura del significado en la comunidad simbólica y que surgió de los estudios sobre el lenguaje y la antropología cultural, ha dedicado su atención a los significados de los asentamientos en épocas recientes (Lynch, 1981).

El paisaje posee su propia iconografía, que el estudioso del arte renacentista Erwin Panofsky (1939) definió como la identificación de símbolos convencionales y conscientemente inscritos²⁸. Estudiando la evolución del paisaje es posible acercarse a la iconografía del mismo, ya que simboliza una armonía entre la vida humana y el orden de creación que se esconde, el paisaje es expresión de la “religión del mundo”. Cualquier paisaje posee un valor simbólico, al cual se accede en función de la cultura de procedencia, de la sensibilidad y de la disposición hacia los símbolos y sus interpretaciones (Tuan, 1978, 1973; Brown, 1981). “Aprender a leer” la evolución de un lugar permite reconstruir su historia territorial y paisajística, su significado, como se relaciona con otros lugares y también nuestra disposición en el (Lynch, 1981). La lectura del paisaje es un proceso de decodificación de sus símbolos, está vinculada a factores culturales, espaciales y temporales; puede ser compleja, por eso que la coherencia entre pequeños elementos dentro de un grande contexto espacial la facilita (Antrop, 2005; Nogué y Vicente, 2004). Además, depende de factores objetivos como la misma legibilidad y de factores subjetivos, o sea la sensibilidad, la disposición o capacidad

²⁶ El valor etimológico de la *metáfora* es llevar más allá (gr. *meta-fero*), llevar a otra significación; de hecho, la metáfora transporta algo conocido de un punto a otro, pero siempre se refiere a algo conocido (Croatto, 2002). La misma se compone de dos elementos: *epiphor* y *diaphor*. El *epiphor* se esfuerza por superar el sentido a través de la comparación, su signo esencial es expresar una similitud entre algo relativamente bien conocido o concretamente conocido. El *diaphor* pretende alcanzar la creación de sentido a través de la yuxtaposición y síntesis. Su papel es combinar dos apariencias o ideas disímiles (Tuan, 1978).

²⁷ Traducción propia: “*Imagen cultural, una forma de representación, estructuración o simbolización del entorno*”.

²⁸ Erwin Panofsky explicó la diferencia entre “análisis iconografía” e “interpretación o síntesis iconográfica”. Para él, la *iconografía* en sentido estricto es la identificación de símbolos convencionales e conscientemente inscritos; la *iconología* revela un nivel de significado más profundo.

de percibir y reconocer las relaciones con el pasado (Arnheim, 1974). Nos esperamos que para los “lectores geógrafos” sea más fácil interpretar los elementos constitutivos y simbólicos del paisaje.

A través del ojo exterior capturamos las imágenes y conocemos el mundo, pero, desde el punto de vista del historiador Le Goff (2008), nuestra capacidad visual cuenta también con un ojo interior a través del cual proyectamos la imagen en nuestro interior, es decir creamos nuestras imágenes mentales. El ojo es nuestra primera fuente de conocimiento a través de la cual pasa cualquiera experiencia que queda marcada en nuestra mente y que da lugar a asociaciones que propician la comprensión del mundo (Arnheim, 1974), y en este caso del paisaje. Cualquier experiencia visual es poderosa en cuanto produce un saber, que según Cosgrove y Daniels (1988), se difunde siempre a través de medios visuales. Por el contrario, el geógrafo Augustin Berque (2009), contradice esta posición ampliamente compartida afirmando que el paisaje no está en la mirada sino en la realidad de las cosas y en la relación que establecemos con nuestro entorno. Desde un determinado punto de vista, el paisaje no ha tenido ni que inventarse, ni que nacer; siempre ha estado ahí, porque es la forma de determinada porción de superficie terrestre y su papel está en la historia

Aunque no estrictamente visual, otra metáfora empleada para referirse al paisaje es la del texto. Por ejemplo, el crítico y sociólogo John Ruskin (citado por Cosgrove, 1984) basaba su método de interpretación textual del paisaje en la exégesis de la Biblia. En el paisaje buscaba una base estable que le permitiesen reconocer el diseño divino; el *paisaje superior* dependía de una sumisión del ser humano a las leyes de la naturaleza, una observación atenta del mundo natural y la aplicación de grandes capacidades e imaginación en su representación. Por otra parte, los geógrafos C. Minca y L. Bialasiewicz (2004) definen el paisaje como un texto social en el cual se inscriben las prácticas cotidianas; es un “texto” tangible, natural, familiar y nunca se pone en discusión. En el paisaje está siempre a disposición una evidencia material, concreta y constante.

4.3. EL PAISAJE MEDIEVAL: PAISAJE SIMBÓLICO-RELIGIOSO

La sociedad cristiana, a la cual hemos prestado atención en el capítulo anterior, ha modelado su imagen cultural dando lugar a un paisaje, que podemos definir de varias maneras: simbólico, religioso, cultural y medieval. Cualquiera que sea su atributo, éste cuenta

con una coherencia espacial que está marcada a nivel objetivo-visual en referentes simbólicos que lo caracterizan, como por ejemplo estructuras sagradas con sus funciones, cuales rezar, venerar, meditar y educar (Mazumdar y Mazumdar, 2004) y a nivel subjetivo-experiencial en prácticas y ritos. Para reconstruir esta coherencia espacial, la historiografía medieval se sirve de una recopilación de elementos arquitectónicos dentro de un espacio bien definido, contextualizándolos e investigando las relaciones con el territorio (Tosco, 2009).

La religión es un valor fundamental de la vida privada y pública, capaz de convertir su dimensión subjetivo-interior en objetivo-exterior; además, desarrolla un papel importante en el proceso de apego al lugar, en cuanto produce un sentimiento fuerte hacia el espacio (Mazumdar y Mazumdar, 2004) y un sentimiento de identificación con el lugar; ambos refuerzan los poderes de la Iglesia a través de una “participación desde abajo”, es decir, por parte de los fieles. Todas las épocas han “externalizado” sus imágenes y señas objetivándolas en construcciones y en estructuras que se convierten en símbolos culturales (Cosgrove y Daniels, 1988), pero el proceso de objetivización-territorial que ha sido llevado a cabo por la Iglesia durante la Edad Media ha influenciado cada aspecto de la vida social.

A la hora de modelar el paisaje, el imaginario religioso medieval ha determinado una organización territorial de la cual aún hoy estamos influidos. Pensamos, por ejemplo, en la incidencia del hecho cristiano a nivel geográfico, que es evidente en la gran difusión de la toponomástica de todos los países interesados por nombres de instituciones o de santos, cuya advocación alude a patrones, a fundadores de Iglesias o a defensores de la fe. Para Mario Sensi (1999), la lectura diacrónica de estos agiotopónimos permite descubrir antiguos lugares de culto, tróansfer de sacralidad y ritos mutuados de santuarios conocidos, ya que se difundió la tendencia a evocar en sus propias tierras unos espacios sagrados, capaces de reenviar al clima de espiritualidad del peregrinaje. De esta manera, en el paisaje se hacía visible una concepción teológica que lo convertía en imagen del mundo cristiano religioso. Por esta razón, la lectura del paisaje religioso exige la consideración de factores espaciales, geomorfológicos y topográficos, que son coherentes desde el punto de vista de concepciones cosmológicas (Tuan, 1973), mientras que son ambiguas en otras circunstancias, como por ejemplo:

- I. El significado ambiguo de centro sagrado: lo que es céntrico está en la luz, mientras que el espacio profano de la periferia es caótico, salvaje y amenazante.
- II. La contradicción entre corazón mitológico y realidad geográfica.
- III. La disyunción entre espacio arquitectónico isométrico y ser humano orientado.

La organización simbólica del espacio respalda el poder ideológico cristiano y connota culturalmente conceptos como centralidad o perifericidad; que se revelan construcciones (Tuan, 1973) que vehiculan un proceso de sacralización espacial y, desde luego, del *paisaje*; por ejemplo, el espacio que geográficamente podría aparecer periférico se vuelve central. El proceso de sacralización transforma el espacio en un territorio (sagrado) sirviéndose de referentes simbólicos que consolidan el sentimiento de apego al lugar, por lo tanto, la religión posee una influencia profunda en el lugar, que modela a través del diseño de las ciudades, entornos, casas y estructuras sagradas.

Desde nuestro punto de vista, la sacralización del espacio es expresión de un proceso de territorialización y dominación del mismo, en cuanto lleva a la producción de un territorio, caracterizado por un paisaje “dotado” de una cierta ideología. A través de un proceso de territorialización se crean relaciones *con/en* el territorio y se producen otros microcosmos, en concreto, lugares sagrados que funcionan como centros de control y de poder. Afirmar que un espacio es sagrado implica connotarlo con algún tipo de elemento que lo acerca al posible encuentro entre lo divino y lo terreno. Considerando que lo sagrado refuerza el sentimiento de apego al lugar, nos atrevemos a afirmar que la definición de espacio sagrado es una “definición temporal”, en el sentido que esta propiedad sagrada activa ya un mecanismo de sacralización (territorialización). Al emplear el atributo “sagrado”, estamos ya connotando un espacio que deja de ser tal y se convierte en un territorio sagrado y, como es obvio, por la “propiedad transitiva de lo sagrado”, éste contagia al paisaje. Por su parte, Peter Brown (1981) se refiere al paisaje religioso católico definiéndolo: paisaje espiritual. Es una expresión que transmite una sensación de ir más allá de los difíciles límites del paisaje religioso, la espiritualidad es algo aún más inmaterial:

*“Without an intense and wide-ranging network of late-Roman relationships of amicitia and unanimitas among the late-fourth-century empresarios of the cult of saints, relics would not have travelled as far, as fast or with as much undisputed authority as they did. If this had not happened, if the translation of relics had not gained a major place in Christian Piety, the spiritual landscape of the Christian Mediterranean might have been very different”*²⁹ (Brown, 1981:90).

²⁹ Traducción propia: “Sin una intensa y variada red de relaciones tardo romanas de amistad y concordia entre los empresarios del culto a los santos a finales del siglo cuarto, las reliquias no habrían viajado tan lejos y tan rápidamente o con una indiscutible autoridad como hicieron. Si esto no hubiera tenido lugar, el paisaje espiritual del Mediterráneo cristiano habría sido muy diferente”.

El autor nos confirma el papel central de las relaciones entre los “empresarios” del culto, remarcando como la voluntad y la acción humana de estas autoridades sean responsables del paisaje espiritual de la cristiandad mediterránea.

Realizamos una breve recopilación del valor simbólico de los “referentes materiales” de nuestro paisaje religioso, que podríamos apreciar como otra expresión del lenguaje artístico-simbólico de la Edad Media, a través del cual se comunica una visión del mundo, tanto a nivel espacial cuanto a nivel plástico. Remarcamos como la mentalidad religiosa y la espiritualidad de la sociedad cristiana medieval se puedan leer en la urbanística eclesiástica ciudadana y rural, a través de instituciones eclesiásticas, su distribución en el territorio, su relación recíproca y con instituciones civiles (Penco, 2003). Articulamos nuestra lectura del paisaje de la región sagrada funcional destacando los elementos de esta “red”: monasterios, santuarios, ciudades y caminos. Los primeros tres puntos reenvían a los “centros” de nuestra red, es decir a los lugares sagrados, mientras que los caminos son las vía que los conectan.

4.3.1. La influencia de la vida monástica

Detrás del poder eclesiástico, se halla el sistema monástico, que a partir de un modelo de vida aislado se convirtió en urbano. Los monasterios desempeñaron un papel central en la difusión de un sistema cultural religioso que también facilitó la difusión del ideal de ciudad: la ciudad bíblica. Por lo que se refiere a la vida monástica y a su dimensión cultural, ésta se difundió a partir del principio del siglo V, liderado por el monje, un ser humano que busca una dimensión solitaria. Desde entonces y hasta el siglo XIII, el Occidente estuvo lleno de monjes y eremitas. Según el historiador Le Goff (2008), se pueden resumir como sigue las principales instituciones de la Edad Media:

- I. Siglo VI: Regla de San Bendito da Nursia.
- II. Siglo X: Orden de Cluny (relacionada con la nobleza feudal).
- III. 1098: Orden de Cîteaux (fundada en Borgoña).

Según la interpretación del historiador de la religión Mircea Eliade (1955), la sociedad medieval fue en su comienzo una comunidad de pioneros inspirada en el modelo de vida de los monasterios benedictinos, cuyo fundador, San Benito de Nursia, había organizado una cadena de pequeñas comunidades completamente autónomas desde el punto de vista económico. La orden benedictina jugó un papel fundamental en la estabilidad de la sociedad europea del siglo XI. Por su parte, Cluny se convirtió en el monasterio reconocido como

ejemplo del estilo de vida monacal en Occidente desde finales del siglo X, cuya influencia continuó hasta principios del siglo XII. Los más grandes monasterios de la Europa occidental nacieron en Francia, donde Cluny devino el centro más prestigioso de la Alta Edad Media. En una Europa fragmentada de los siglos X y XI, esta orden tuvo un carácter reformador, porque siendo responsable de sus acciones solo frente a la Iglesia, pudo difundir en toda Europa su institución monástica.

Después de las invasiones bárbaras y vikingas, los monasterios se convirtieron en centros de cultura; los monjes se dedicaban a distintas actividades entre ellas la medicina, la predicación y la asistencia. La vida monástica dió lugar a una nueva clase de cultura religiosa; de hecho, fue en los monasterios donde los libros de la literatura clásica y todos los contenidos literarios fueron transcritos y desde donde empezó la difusión del latín cual idioma unificador del mundo medieval (Mumford, 1966). Por estas razones, es adecuado afirmar que el monaquismo medieval se hizo difusor de la palabra escrita; la *rumia* monástica se ejercitaba sobre todo en la lectura y meditación de la Biblia, que dió su pleno sentido a la religión cristiana como religión del Libro (Le Goff, 2008).

A nivel territorial, inicialmente los monasterios surgían en lugares aislados o, generalmente, lejos de otros centros. Con el paso del tiempo, dejaron de ser “periféricos” y al volverse “centrales” contribuyeron a la creación de la ciudad. Así que a partir de siglo IX, monasterios e iglesias estaban localizados en áreas más seguras, lejos de pasos alpinos, bancos del río o vías recorridas. El siglo X marcó el ápice de la potencia monástica ya que se fundaron ciudades-monasterios dependientes del monasterio (Fumagalli, 2003), que consolidaban su autoridad y su poder de intervención en el campo también gracias a las propiedades monásticas y a la adquisición de nuevas tierras, muchas de ellas consistían en legados y donaciones de los fieles. Estas posesiones fundarias garantizaban una progresiva expansión.

Según el historiador y sociólogo estadounidense Lewis Mumford (1966), el “efecto cívico” más importante realizado por la Iglesia fue la universalización del monasterio, el cual asumió un papel relevante en la fundación y organización de la ciudad medieval, donde desde el siglo XIII, aparecieron nuevas comunidades monásticas (como las órdenes mendicantes), la práctica de la abstención y del retiro, el espíritu de inclusión protección. El monaquismo medieval fluctuaba entre dos polos: un polo penitencial, que atribuía gran importancia a la labor manual como forma de penitencia y manera de lograr una autosuficiencia económica; y un polo litúrgico, que prefería el *opus dei*, el servicio de Dios, las funciones, las oraciones, el

lujo de las ceremonias (Le Goff, 2008). Los monasterios aseguraban una vida religiosa más severa que las iglesias seculares y, entonces, aseguraban al fundador oraciones más profundas.

Los monasterios son referentes simbólicos en cuanto evocan el origen del poder religioso y llevan a reflexionar sobre como sea posible ejercer un poder desde una posición no necesariamente central. Por lo tanto, volvemos a considerar la relación *savoir-pouvoir*, o sea que al ser detentores del saber podían ejercer su poder en el territorio alrededor del campo. Los lugares del saber eran lugares del poder, que se irán consolidando también gracias a manifestaciones del culto como legados y donaciones. La historia de los monasterios es historia del territorio y de las relaciones que se han puesto en escena en el paisaje.

4.3.2. El culto a las reliquias en el paisaje: los santuarios

Otro baluarte del poder religioso es el santuario, cuya imagen está más bien relacionada con la dedicación a un culto y con el encuentro entre lo terreno y lo sagrado. El santuario cristiano es cualquier *seña memorial*, a partir de la cual se originan lugares sagrados. Desde luego, para que ese espacio objeto de epifanías y hierofanías se convierta en santuario reconocido por la Iglesia, tiene que ser meta de peregrinaciones institucionalizadas y periódicas; es decir que no existe santuario sin peregrinaje, así como no hay santos sin martirios (Sensi, 1999).

El florecer de numerosos santuarios en Europa fue debido a la difusión del culto a las reliquias y del fenómeno del peregrinaje, que devino fenómeno de masa. Además, con el paso del tiempo estas manifestaciones tuvieron una dimensión local. Por estas razones, Europa cuenta con una amplia tradición de santuarios, con distintos niveles de importancia y capacidad de atracción, además de diferenciarse entre ellos por estructura, grandeza, objeto venerado, paisaje y sobre todo origen del lugar de peregrinación. Pueden ser grandes basílicas o centros aislados con pocos visitantes, iglesias, monasterios, conventos, seminarios, escuelas religiosas u hospitales (Nolan y Nolan, 1989, 1997). Aunque recubren generalmente las mismas funciones a lo largo del continente europeo, su diversidad está marcada en las diferencias etimológicas destacadas por M. Nolan y S. Nolan (1989). En general, el término empleado para hacer referencia al santuario cambia entre los distintos países europeos; *santuario* es la aproximación en español, portugués e italiano; pero dentro del mismo mundo ibérico el término santuario incluye también iglesias, catedrales, monasterios que sirven como metas del viaje de peregrinación. Por el contrario, en Italia se emplea sin mucha distinción. En Francia, la palabra *sanctuaire* es empleada para hacer referencia a centros de peregrinación,

aunque no todos los lugares definidos *sanctuaires* atraen a los peregrinos. En cuanto al término peregrinación, éste indica generalmente un viaje más largo, mientras que los peregrinajes locales y más cortos son llamados *romerías* en la Península Ibérica, *festas* en italiano, *aplec* en Gran Britania (donde *pardons* son los peregrinajes). En Alemania el término *Pilgerfahrt* describe un viaje que se realiza una vez en la vida, mientras que el viaje más corto se define *Wallfahrt*. La expresión francesa *lieu de pèlerinage* alude a la inglesa pilgrimage shrine.

Según el geógrafo Surinder Bhardwaj (1973), ningún sistema define cual es el lugar más sagrado de todos los tiempos; puesto que la sacralidad es un factor fuertemente perceptivo y subjetivo, y por lo tanto establecer una jerarquía de la sacralidad depende de cada uno. Pero aunque no haya una “jerarquía de la sacralidad”, según la tradición cristiana los lugares más sagrados son aquellos dedicados o que recuerdan la vida de Jesús Cristo (Nolan y Nolan, 1989). Más allá del criterio de sacralidad, en nuestro estudio aportamos un esquema que resume dos criterios de clasificación de los santuarios: criterio estático y dinámico. El primero está más bien relacionado con el emplazamiento, con una perspectiva geográfica (*localización*) e histórica (*fundación*). El criterio dinámico se funda en la circulación de fieles, visitantes y turistas; la intensidad de estos flujos dentro de una región depende del poder de atracción que el santuario ejerce sobre un área de influencia.

Por lo que se refiere a la localización puede estar relacionada con elementos naturales, como altitud, agua, árboles, piedras y grutas. Según M. Nolan y S. Nolan (1989), cuanto más común es un tipo de elemento natural, tanto mayor será la posibilidad que se convierta en característica física del santuario. A partir de este criterio, podemos distinguir entre: santuarios centrales y santuarios remotos. Los *santuarios centrales* surgen dentro del área construida de la ciudad con una población de o más de 25.000 habitantes; esta localización urbana coincide con unas tipologías de objetos sagrados muy poderosos, como son, por ejemplo, las reliquias y sobre todo las tumbas de santos, ya que los fragmentos de las reliquias suelen estar en los santuarios remotos. Es el culto a las reliquias el que da origen a santuarios urbanos, que se vuelven significativos para la historia de la religión, atrayendo a un gran número de peregrinos. En el caso de *santuarios remotos*, su localización a menudo coincide con lugares en altitud, cuyos elementos naturales sirven para reforzar la percepción de sacralidad (Nolan y Nolan, 1989, 1997). Los santuarios remotos se hallan a más de 50 km. de la ciudad y se asocian a pueblos con 1.000 habitantes; no son de gran importancia y

habitualmente están dedicados a la Virgen María. Existe el ideal de un santuario que no está demasiado cerca ni lejos de las principales influencias urbanas, ni demasiado remoto para ser alcanzado fácilmente. Por eso que, en el caso de santuarios exvoto o santuarios devocionales, se elige una localización adecuada.

Con respecto al criterio histórico de clasificación, las fechas de fundación pueden ser facilitadas por testimonios arqueológicos, tradiciones orales, historias o documentos. Cuanto más antigua es la fecha de un santuario, tanto más difícil será encontrar pruebas o documentos acerca de su fundación. Para los santuarios más antiguos es difícil establecer una fecha determinada, y por lo tanto se suele recurrir a mitos de fundación que florecer cuando no hay conocimientos precisos (Tuan, 1977). Los mitos de fundación son otro criterio clasificatorio, según el cual podemos distinguir los santuarios como sigue (Nolan y Nolan, 1989):

- ✓ *Lugares de peregrinación significativos*: están relacionados con eventos de la vida del santo o con la historia de la religión; como por ejemplo la basílica de San Pedro en Roma. Corresponden a los peregrinajes prototípicos de V. Turner y E. Turner (1978) (establecidos por un fundador de la religión) y a los peregrinajes arcaicos (en algunos casos se trata de santos paganos).
- ✓ *Santuarios exvoto*: surgen como ofrenda de agradecimiento de grupos o individuos, por problemas de salud, amenazas de violencia humana o catástrofes naturales.
- ✓ *Santuarios devocionales*: surgen a raíz de la voluntad de un individuo o de un grupo, y no están relacionados con milagros o eventos inusuales. Los santuarios devocionales son sobre todo santuarios marianos.
- ✓ *Santuarios de milagros espontáneos*: sus orígenes se centran en eventos milagrosos que atribuyen sacralidad a objetos y lugares sagrados. De hecho, los cultos se desarrollan alrededor de un objeto ya presente en el lugar que se revela milagroso, o como resultado de una revelación de un poder sagrado distinto de la aparición o del descubrimiento de un objeto.
- ✓ *Santuarios de objetos adquiridos*: surgen a raíz del desplazamiento de un objeto de culto, que se revela milagroso en su nueva localización. Puede tratarse de reliquias, imágenes,

cualquier cosa del santo que llega de forma distinta e inusual. Estos objetos pueden ser transportados por soldados, marineros, mercantes, emigrantes, y otras figuras que se encargan del viaje.

- ✓ *Santuarios de objetos encontrados*: los cultos se desarrollan después de localizar un objeto sagrado. Durante el primer milenio después de Cristo, se trataba sobre todo de objetos del cuerpo del santo, como por ejemplo el descubrimiento de las reliquias de Santiago el Mayor, a partir del lugar tendrá origen la peregrinación. Desde el siglo XI, se enfatizó el descubrimiento de imágenes de la Virgen.
- ✓ *Santuarios de aparición*: los relatos de aparición son muy antiguos en la tradición cristiana, ejercen un gran poder en cuanto la persona que tuvo la aparición da al lugar un aura de santidad. Los santuarios se dedican al santo que ha aparecido, habitualmente se trata de la Virgen, cuyo objeto de culto es una imagen.

Cada santuario es expresión de un culto; puede estar dedicado a Cristo y María, a los santos (canonizados y no), a los familiares de Jesús Cristo, a los Apóstoles³⁰, a figuras bíblicas, a mártires cristianos, a santos de la Edad Media y del Renacimiento. Esta fe se manifiesta también en los caminos de peregrinación; por eso, aluden a un movimiento que sobrepasa los límites internacionales. Este movimiento nos reenvía al criterio dinámico de clasificación, que permite distinguir los santuarios según su poder de atracción y, cuando es posible, el número de fieles o visitas.

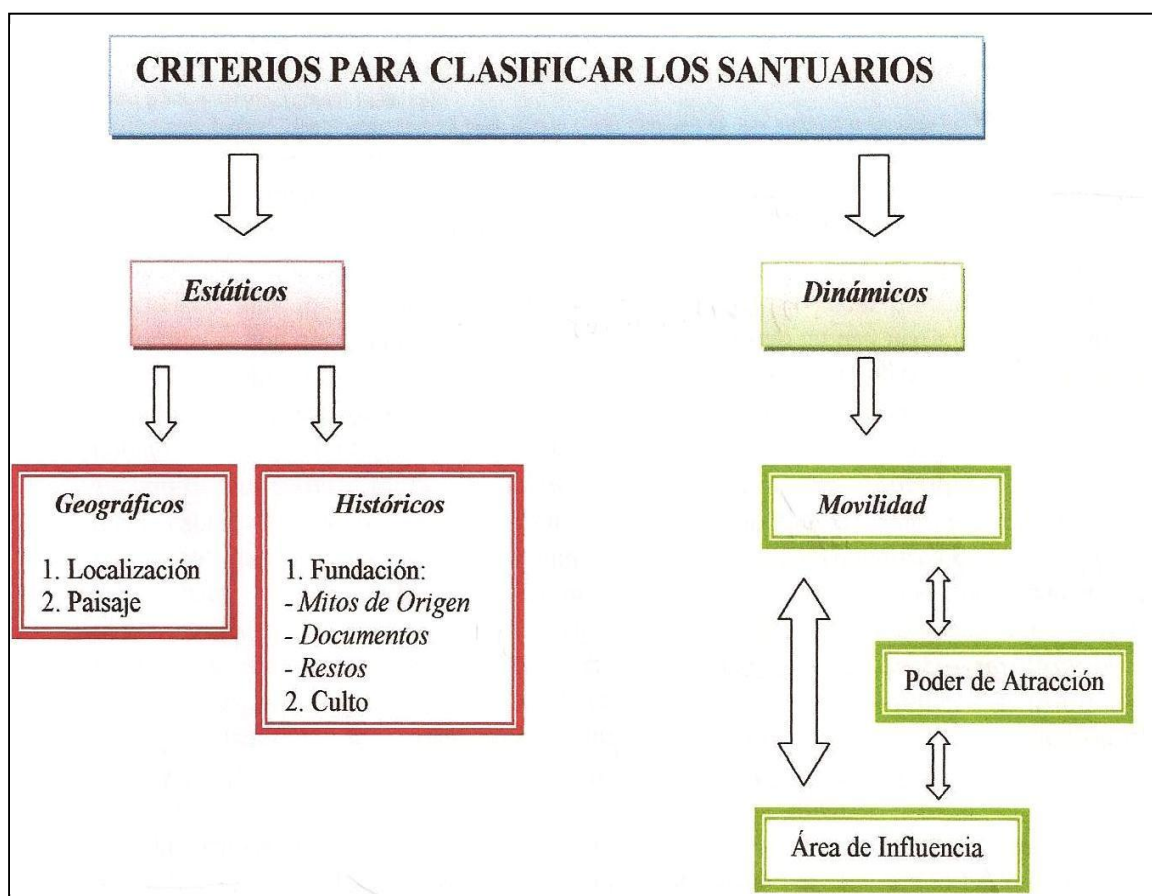
Si optamos por el poder de atracción como criterio, el área de influencia de un santuario puede ser suprarregional y regional (Nolan y Nolan, 1997; Abou-El-Haj, 1997):

- ✓ *Santuarios suprarregionales*: están dotados de iglesias, reliquias y sistema de peregrinación.
- ✓ *Santuarios regionales*: están relacionados con cultos locales. A pesar de los esfuerzos del clero episcopal, éstos tenían su vigor. Se diferencian entre ellos por ser parecidos a grandes santuarios o por recubrir funciones, cuales iglesias, centros, casas para mayores,

³⁰ Por ejemplo, Santiago el Mayor es venerado en Santiago de Compostela, cuyo santuario fue el tercer santuario medieval más importante; a diferencia de Roma y Jerusalén, sigue siendo un peregrinaje importante y, después de un periodo de decadencia, se ha hecho revivir su culto.

lugares de campamento, o también puede tratarse de santuarios donde se celebran bodas y bautismos (Nolan y Nolan, 1997).

CUADRO 5. Criterios para clasificar un santuario



Fuentes varias. Elaboración propia.

Si tomamos como referencia el número de visitas, hay santuarios mayores o santuarios menores. Los primeros reclaman una presencia de 10.000 turistas religiosos motivados al año desde áreas grandes cuanto una provincia europea. Los santuarios menores se definen como tal a raíz de una falta de información, muchos son santuarios sub-regionales o de distrito que atraen a un modesto número de peregrinos. Los santuarios menores o mayores proceden del mismo periodo de formación, están dedicados a los mismos santos, veneran las mismas imágenes, es decir, que están muy acomedidos, pero la historia les ha dado más o menos centralidad.

La influencia y grandeza de la imagen que el santuario posee y modela en el paisaje de la región sagrada varía por distintas razones; ésto produce un impacto paisajístico diferente, ya que no es lo mismo remarcar los efectos de un santuario menor o de un santuario mayor.

4.3.3. Claves de lectura para el simbolismo urbano

Las mismas preocupaciones de ordenación del paisaje se reflejan en la ciudad, que ha sido objeto de modelos ideales y sistema de prioridades para darles una interpretación espacial del mundo. La ciudad era un gran símbolo que servía a la memoria y al saber, un complejo de señas a través del cual los habitantes podían participar en los ritos de la ciudad (Farinelli, 2003). De hecho, ya las antiguas ciudades eran creadas para reproducir el trabajo de Dios; muchos pueblos estaban planificados según un simbolismo religioso, que gobernaba la organización viaria, la localización de templos y monasterios (Eliade, 1955).

Después de una recopilación de las teorizaciones más significativas acerca de la expansión de la ciudad, hemos destacado los siguientes aspectos urbanos culturalmente determinados: forma urbana, fundación, localización y orientación, organización interna y dimensión socio-cultural.

I. *Forma urbana*: se refiere al perímetro (abierto o cerrado), a la disposición interior de espacios vacíos y llenos; contribuye a estructurar el plano de contemplación del habitante y del observador (Durán, 2007). La ciudad tenía una forma simbólica (Farinelli, 2003) y en el caso de la ciudad medieval, solía tener un aspecto rotundo para evocar la imagen del espacio sagrado; se desarrollaba alrededor de un castro defensivo con una muralla que servía para definir y jerarquizar su perfil (Huizinga, 1978; Estévez, 2007). Es importante poner en evidencia que la muralla no era solo una defensa de cara los enemigos, sino era parte de un proyecto divino según el cual el espacio habitado y organizado, dentro de la muralla, representaba el cosmos, mientras que el espacio exterior era la región desconocida, los suburbios profanos (Tuan, 1973). Por eso, en la Edad Media las murallas de las ciudades se consagraron como defensa contra el Demonio, la enfermedad y la muerte (Eliade, 1955). A lo largo de la muralla surgían las torres y se “abrían las puertas” de la ciudad; que no eran solo aberturas hacia el exterior, sino eran también un lugar de encuentros entre el mundo urbano y el mundo rural. En la puerta principal se acogía el mercante, el peregrino, el caminante; aquí se encontraba la aduana, la oficina de pasaporte y un punto de control de la inmigración.

II. *Localización y orientación*: tampoco el emplazamiento era casual, ya que la selección del lugar era una manera intencional para expresar el poder. Se intentaba buscar el *locus amoenus* que exaltase las potencialidades naturales de un entorno, y que evocase el paraíso en el espacio-tierra (Tosco, 2009); por ejemplo las instituciones monásticas, primeras formas

urbanas, solían fundarse en el punto más alto de la montaña para ser visibles, aparte de expresar su potencia de manera “simbólica” (Tuan, 1973).

III. *Fundación*: las ciudades se han creado en la imaginación a través de “representaciones” que, difiriendo de la realidad, han nutrido una geografía imaginaria. Por estas razones, la ciudad ha sido una creación político-religiosa, basada en principios que han condicionado su morfología urbana, su sociedad y su creatividad. La fundación de una ciudad es inseparable del mito de origen que fija su destino y da legitimidad a su historia (Wünenburger, 2008); los elementos ideológicos del mito anticipan y justifican la historia haciendo que el imaginario acompañe la ciudad desde su fundación. Los mitos de origen explican también la fundación de lugares sagrados, pero son relatos que presentan elementos demasiado fantásticos, convirtiéndose en leyendas y se alejan de la verdadera historia de fundación del culto (Nolan y Nolan, 1989).

Esta producción mitológica urbana respondía a la necesidad de crear una ciudad según los parámetros de la ciudad bíblica³¹. A esto contribuyó la Biblia que describía ejemplos de representaciones urbanas, el Antiguo Testamento contemplaba modelos de ciudades malditas, como la ciudad fundada por Caín, Babel, Sodoma y Gomorra, etc. Por el contrario, en el Nuevo Testamento el tema urbano se rehacía al simbolismo medieval y la ciudad *por excelencia* es Jerusalén. Para Le Goff (2008), ésta y más obras literarias que describían las ciudades contribuyeron a la difusión de imágenes estereotipadas de la ciudad “bíblica”; que se reconocía por la presencia de algunos de los símbolos urbanos como la muralla, las puertas, las torres, e incluso materiales que expresan solidez, riqueza y esplendor como piedra, mármol, plata y oro.

Remarcamos el papel desempeñado por los monasterios en el pasaje desde el modelo de ciudad romana a ciudad celestial cristiana, en cuanto funcionaron como una especie de polis. El monasterio era visto cual nueva ciudadela y baluarte religioso donde escapar de los

³¹ Podemos incluir Santiago de Compostela entre los ejemplos de ciudad bíblica. A través del estudio de su mito de origen, trazamos dinámica de representación de valores ideológicos que culminaron en un estereotipo del imaginario urbano medieval y religioso. Durante la Edad Media, la Iglesia ejerció un monopolio cultural y se encargó de reorganizar el territorio europeo en función de la aparición de la ciudad de Santiago de Compostela en la geografía religiosa europea (en sintonía con la proliferación de lugares sagrados que hemos comentado anteriormente). Todo fue creado en función de ciudad perfecta: santuario, reliquia y peregrinaje. A partir de la *Invención* de las reliquias, se justificó (y se justifica) la peregrinación al Apóstol; esto llevó a la necesidad de construir un santuario. Alrededor del mismo se desarrolló una ciudad que se acerca al arquetipo de ciudad bíblica por surgir en altura, por r rodeada de la muralla y por tener puertas. La intensificación de los contactos culturales contribuyó a una conspicua documentación, así que ya en el siglo XI el Camino de Santiago influenció costumbres, arte y vida espiritual.

peligros y amenazas de la ciudad, ofrecía aquel orden, tranquilidad y seguridad reclamados por la teoría cósmica. Además, era una asociación compacta y fraterna de personas que compartían el mismo pensamiento, aceptaban la pobreza como forma de vida y trabajaban para lograr una vida cristiana.

IV. *Organización*: para comprender el funcionamiento y la organización de una ciudad medieval es importante hacer referencia a una de las tres teorías normativas de funcionamiento de una ciudad: la teoría cósmica. Indicamos la definición propuesta por el urbanista Kevin Lynch (1981), según el cual:

“La forma de cualquier asentamiento debe ser un modelo mágico del universo y de los Dioses. Es un medio para conectar a los seres humanos con aquellas grandes fuerzas y una forma de estabilizar el orden y la armonía del cosmos. Por lo tanto se da un lugar permanente y seguro a la estructura del poder humano, y no por casualidad” (Lynch, 1981:61).

Según la teoría cósmica, la ciudad es un lugar sagrado y divino, que surge con unas intenciones precisas: facilitar el contacto con otras fuerzas, es decir con lo Divino, y ser un lugar seguro del poder. Se intenta alcanzar una sensación de unidad con el universo, manteniendo el orden. La combinación de estas visiones cósmicas y teocéntricas fue determinante para la cristianización del espacio y, desde luego, de la ciudad medieval. Esta última se convirtió en un “espacio” dentro del cual era posible concretar lo celeste en lo terreno; se introdujeron nuevos elementos arquitectónicos y simbólicos (Mumford, 1966) para cumplir con principios e ideales caritativos y religiosos. La concepción cristiana de padecimiento y socorro llevó a la creación de nuevos organismos, que a su vez aseguraban servicios a través de nuevos elementos arquitectónicos, este es el caso de los hospitales.

La acogida en los hospitales era la misma para todos, porque aquí se reunían todas las clases de la sociedad. La vida hospitalaria implicaba la aceptación de las normas de la vida comunitaria; dentro de la ciudad se crearon distintos hospitales con distintas finalidades. Por ejemplo *hospitales* para la atención general de enfermos y achacosos (aunque durante la Edad Media apareció una forma de hospitalidad para personas sanas); *sanatorios*, lugares abiertos a todos los que lo necesitaban, y *hospicios*, una institución medieval para el cuidado de pobres y desvalidos, y más tarde hospicios para ancianos. Durante la Edad Media, el término hospital aludía a una estructura asistencial con múltiples funciones; con el tiempo la función hospitalaria fue asunto de las cofradías de peregrinos. Según la *Guía del Peregrino*, los

hospitales del Camino eran columnas necesarias, eran instituciones a través de las cuales se personificaba Dios.

“El Señor instituyó en este mundo tres columnas necesarias para el sostenimiento de sus pobres, a saber: el hospital de Jerusalén, el de Mont-Joux y el de Santa Cristina, que está en el Somport. Estos tres hospitales están colocados en sitios necesarios; son lugares santos, casas de Dios, reparación de los santos peregrinos, descanso de los necesitados, consuelo de los enfermos, salvación de los muertos, auxilio de los vivos. Así, pues, quienquiera que haya edificado estos lugares sacrosantos poseerá sin duda alguna el reino de Dios” (Capítulo IV, De los tres buenos edificios del mundo).

Raymond Oursel (1978) considera que los hospitales viarios eran una paradoja de la crueldad de la Edad Media, en cuanto en una época de dificultades y hostilidad, estas estructuras observaban preceptos religiosos evangélicos basados en la atención a los pobres, la cura ante peligros y dificultades de la peregrinación; en definitiva, eran casas de acogida para los viajeros de Dios y centros de socorro. Estas instituciones piadosas estaban creadas por iniciativa de los obispos de los lugares por los que pasaba el camino, por iniciativa particular o por las órdenes religiosas.

Otro baluarte importante del poder religioso urbano era la iglesia, que en el sentido de iglesia-estructura sagrada constituía a menudo el único ambiente capaz de acoger a una masa de personas (Penco, 2003). El sonido de las campanas marcaba el paso del tiempo, anunciaba, convocaba, exhortaba, en definitiva era importante para la vida diaria de la ciudad medieval. Según la opinión de Mumford (1966), el punto focal de la ciudad europea medieval era la catedral que dominaba la ciudad indicando asimismo la centralidad de la religión en la vida urbana. La catedral era, y todavía es, símbolo cultural de una época (Cosgrove y Daniels, 1988), y una de las estructuras religiosas más significativas del paisaje medieval urbano, que simboliza una estrecha relación entre el progreso de la cristianización y la creciente construcción de iglesias.

Consideramos que su complejidad, simbología y funcionalidad nos permiten compararla con una “imagen material”; de hecho, durante la Edad Media, este edificio sagrado tenía un valor “didáctico” (Tuan, 1977) ya que era una *enciclopedia en piedra* (Penco, 2003), es decir, representaba una síntesis de la historia sagrada en sus momentos más relevantes a través de representaciones (visuales y plásticas) que tenían que ser perfectas. En la catedral, microcosmos del tiempo, la historia universal se convertía en cuadro del mundo y el universo

estaba simbólicamente representado en su estructura y organización espacial, por ejemplo según la simbología de los puntos cardinales, se solía asociar el Oeste al juicio final. El simbolismo también permeaba las formas arquitectónicas (Tuan, 1977), que facilitaban la comprensión del mundo: *“los pórticos de las catedrales e iglesias, los arcos de triunfo, las entradas de los palacios, se veían como las puertas del cielo”* (Guriévich, 1990:93).

Otros elementos atractivos de las catedrales medievales occidentales son proporción y grandeza. La construcción de la iglesia era una obra extraordinaria, que manifestaba el sentimiento religioso y la vocación de los seres humanos medievales. A su construcción contribuían mercantes y burgueses, a los cuales la Iglesia imponía como penitencia la oferta o el legado de sus bienes. Desde luego, las construcciones religiosas también poseían una relevancia social; el artista de la Edad Media tenía que obedecer a su comitente, que lo ponía en contacto con el patrimonio iconográfico que de otra forma no hubiera podido conocer. La lentitud en la construcción de edificios sagrados como las catedrales hacía que nadie de los que participaran en las obras pudiera verlas terminadas (Penco, 2003).

Las creaciones artísticas valorizaban las tradiciones locales y al mismo tiempo nutrían un estilo románico, que expresaba equilibrio, puesta en valor del volumen, armonía entre arquitectura y paisaje. En la arquitectura sacra, el Doscientos representó la culminación, a partir del cual la proliferación de edificios religiosos empezó a descender. Otro estilo medieval es el gótico; las estructuras góticas eran “textos”, formas de representación literaria, así que la catedral encarnaba todo el sistema de conocimientos cristianos. El espacio del templo gótico pretendía transmitir una sensación de movimiento y de continua modificación, fluidez y polivalencia. Según E. Panofsky (1939), los diseñadores de las catedrales góticas empezaron a concebir las formas que creaban como espacio de pintura comprensiva. La culminación de la arquitectura gótica y de la cultura medieval tuvo lugar en el siglo XIII. Sin embargo, la organización espacial urbana ha sido influida también por el culto a las reliquias, su inclusión y exclusión de la ciudad, su localización en el altar, comportó el proliferar de iglesias, santuarios y cementerios. A nivel urbano, el cementerio se configuraba como la más evidente transcripción topográfica, proyectada en los destinos del más allá, del espacio jurídico de la comunidad de bautizados (Canetti, 2002).

V. *Dimensión socio-cultural*: la ciudad medieval era un escenario para aquellos ritos y ceremonias religiosos que en el primer capítulo hemos considerado parte de una dramaturgia de la religión. La ciudad se dramatizaba en el movimiento, como por ejemplo durante las

grandes procesiones en calles y plazas, a las que asistían numerosas personas, algunas de las cuales se sentían participantes en el espectáculo. Plegaria, misa, procesión, bautismo, boda o funeral: la misma ciudad era escenario para estas escenas separadas del drama y el ciudadano era un ser humano que, por su parte, intentaba imitar lo divino (Mumford, 1966).

La Iglesia estaba representada en el centro vecinal de la vida diaria, cada barrio tenía su parroquia y cada centro contaba con una catedral (Mumford, 1966). Dentro de la ciudad, era un punto de referencia no solo para rezar sino también para la vida social, y considerada su supremacía, era también la única forma de encontrarse. El proliferar de iglesias y cultos no fue solo un hecho religioso, sino también sociológico, ya que también social es la dimensión de sus distintas manifestaciones que acabamos de ejemplificar. A través de este proceso de urbanización medieval, se marcó la diferencia entre vida, estructura social urbana y vida en el campo; la primera fue más compleja y estaba caracterizada por un fuerte corporativismo, cuya reglamentación aportaba al comportamiento del ser humano una forma global, establecido a través de normas corporativas. Se concentraban más actividades y más grupos de población con características distintas, había un sistema de derecho, un estilo de vida y ésto llevó a un cambio desde el concepto de comunidad al concepto de sociedad. La influencia religiosa se hizo sentir en la acción de monasterios, corporaciones e iglesias que modelaron todos los sectores de la ciudad.

En cuanto a la vida económica, la misma era parte de la práctica social, de la interacción entre ser humano y mundo, y de la influencia creadora del primero sobre el segundo. En la primera parte de la Edad Media, negocio y religión tenían una relación orgánica, hasta que los negocios copiarían a las instituciones religiosas en la organización de sus bases comerciales. Pero a finales de la Edad Media, la religión cedió ante el comercio (Mumford, 1966). La aparición de actividades comerciales sobre una base capitalista tenía un origen teológico, ya que la doctrina del Tesoro de Salvación anticipaba a la teoría capitalista con mira a una recompensa futura.

Si al comienzo la ciudad medieval estuvo realmente modelada por necesidades e intereses cristianos, nunca fue trasformada del todo por el desafío cristiano, ya que los poderes de los príncipes estaban demasiado instalados. Para Mumford (1966), la ciudad medieval solo fue un simulacro de la deseada “Cristianópolis”, cuyo esquema tenía la necesaria fuerza para suscitar esperanzas de un nuevo orden urbano, basado en las premisas religiosas y sociales de las más difundidas entre todas las religiones axiales.

4.3.4. Los caminos de peregrinación

En el paisaje simbólico el ser humano “dibuja” imágenes culturales materiales, como han sido las catedrales o las demás estructuras sagradas; pero reconocemos que los caminos de peregrinación poseen el mismo valor evocativo que el templo, en el sentido de que son del mismo modo significativos para el proceso de iniciación del ser humano para el encuentro con lo trascendente. Numerosos autores afirman la autenticidad de las rutas comerciales con respecto a las rutas de peregrinación. Si asumimos esta interpretación histórica, reconocemos que estas rutas han padecido un proceso de re-semantización que se refuerza en la construcción de los referentes simbólicos que aluden al camino en cuestión. Se trata de una “escritura en el territorio del discurso religioso” que lleva a una redefinición de las rutas europeas ya marcadas, a las cuales los seres humanos les atribuyen distintos valores y sentidos; así mismo, las rutas religiosas no son exoneradas de una sacralización y modelación del paisaje.

El frecuente uso de la expresión “red de caminos” nos invita a reflexionar sobre la aportación semántica y conceptual del término red. En general, las redes de circulación y de comunicación contribuyen a modelar el cuadro espacio-temporal del territorio (Raffestin, 1980). Un sistema de circulación es una herramienta creada por actores que se reproduce de manera variable en función de proyectos políticos y económicos. Por lo que se refiere a las rutas de peregrinación, éstas conectan varios santuarios, sean menores o mayores, facilitando el proceso de cristianización de la Europa occidental y la comunicación entre los centros religiosos; de hecho, al estar localizados a lo largo de una misma ruta, el peregrino tiene que visitar los distintos santuarios. Sin embargo, la red de rutas de peregrinación favorece la circulación y la difusión de la información, que de alguna manera está al servicio de una estrategia. Si vamos más allá de su vocación religiosa y espiritual, entrevemos una “vocación política”, ya que estas rutas sirvieron para difundir ideas y culturas y sobre todo manifestaciones religiosas, como es el caso del culto a los santos. A lo largo de los caminos destacamos los elementos que connotan la región sagrada, y aunque el *milieu* cambie debido a razonables diferencias medioambientales o topográficas, el *genre de vie* es lo mismo, ya que está determinado por fieles y peregrinos. En consecuencia, consideramos que todos ellos son responsables de:

- ✓ *Monumentalización del culto*: además de estar marcadas en el territorio, las rutas de peregrinación están simbolizadas a través de referentes; por ejemplo, hospitales, santuarios, cruces, etc.
- ✓ *Difusión de valores*: entre ellos, el sentido de la hospitalidad, por ejemplo, estaba asegurada por parte de cofradías que vigilaban los santuarios y se dedicaban a la asistencia hospitalaria (alojamiento, organización, etc.).
- ✓ *Difusión de prácticas*: las del peregrinaje que hemos comentado en el primer capítulo son parte del proceso de construcción social del paisaje.

Hemos optado por realizar una breve consideración del papel de los caminos, en cuanto éstos serán analizados más detalladamente a lo largo de la investigación; asimismo, será posible contextualizar el valor simbólico de las rutas y de todos los elementos que se encuentran en ellas o en los centros religiosos, y que son expresión de la devoción al culto.

***SEGUNDA
PARTE***

***LA IMAGEN DEL
CULTO
JACOBEO.
UN RECORRIDO
A LO LARGO DE
LA HISTORIA***

CAPÍTULO 5.

***EL HOMO VIATOR JACOBEO:
PEREGRINO Y DEVOTO***

“Se puede afirmar que dos de los más sugerentes símbolos del hombre medieval, en cuanto homo viator, son el testamento y la peregrinación. El primero como imagen plástica de los más profundos anhelos y aspiraciones espirituales ante mortem, y el segundo como representación externa del viaje devocional, en cuanto camino físico, pero también búsqueda interior de la Plenitud” (Pavón Benito, 2004:32).

Testamento y peregrinación son dos símbolos del *homo viator medieval*, a través de los cuales el mismo manifiesta su devoción. Desde luego, estos presupuestos son válidos también para la peregrinación jacobea, inevitablemente “contagiada” por el simbolismo religioso. Por estas razones, tras haber analizado las variables que “dibujan” la imagen religiosa (en concreto, la Iglesia-Institución y el paisaje simbólico religioso), en el presente capítulo aportamos una pieza más de aquel puzzle que es la visión del mundo cristiano-medieval, focalizando nuestra atención en otro “actor” que, como hemos apreciado, desarrolla un papel central en la difusión de los arquetipos religiosos: el peregrino, o mejor dicho el *homo viator*.

El punto de partida de nuestras reflexiones es el origen del término peregrino; sucesivamente nos centramos en el peregrino jacobeo y en su estatus simbólico. Dado que el objetivo de nuestra tesis es analizar cómo se construye la imagen con el paso del tiempo, adoptamos una perspectiva histórica, que nos permite ver como se ha creado y evolucionado esta figura en el pasado. Considerando la naturaleza del ser humano como *homo viator* de su camino, ponemos en evidencia de qué manera éste puede manifestar su devoción sin un necesario movimiento físico, ejemplificando su condición a través de unos testimonios de devoción jacobea en la región italiana meridional de Apulia. Las claves de lectura son los testamentos, símbolos de la condición itinerante, física y metafísica, del ser humano. De esta manera, ponemos de manifiesto la utilidad de los testamentos en la geografía de la peregrinación, confirmando que al aumentar la documentación procedente de investigaciones locales, aumenta el número de peregrinos (Cherubini, 1998).

Finalmente, aportamos algunas reflexiones acerca del peregrino actual, que retomaremos también en el noveno capítulo.

5.1. EL CAMINO DE LA VIDA Y EL *HOMO VIATOR*

En la historia religiosa cristiana, el nomadismo tiene sus orígenes en la Biblia: la historia de Israel se origina y se desarrolla a partir de la experiencia del peregrinaje, como demuestran los acontecimientos relacionados con Abrahán, es decir, el éxodo. Según Lévinas, el éxodo es la imagen religiosa de la condición humana, es un andar que no se concluye, un peregrinar hacia una meta no garantizada y difícil de alcanzar. En el Nuevo Testamento, Jesús peregrina con su familia a Jerusalén (Pavón Benito, 2004); durante la Edad Media, las cruzadas fueron una especie de peregrinación armada que empezó a partir del año 1095, cuando los musulmanes se interpusieron en el camino que recorrían los cristianos para visitar la Tierra Santa y los santos lugares de Jerusalén (Agís Villaverde, 2008).

Para comprender el valor de la condición de peregrino, consideramos imprescindible analizar el origen del término, que deriva del latín *peregrinus*, procedente a su vez de *peragrar*. Etimológicamente, éste hace referencia a quien a través de los campos *per agrum* (*o per agere*), llegaba a la civitas romana desde otra comunidad política (García Cantero, 2010); por esta razón, acabó designando a quien va o viene del extranjero (Caucci von Saucken, 1989, 1993a; Agís Villaverde, 2008), al ser humano de viaje, sin derecho de ciudadanía (Oursel, 1978); es decir, un extranjero desconocido, por el que no responde nadie y que, procediendo de otra realidad, es portador de inquietud (Hernando, 2007).

Dicha origen alude a un valor jurídico del término, ya que se refiere a los extranjeros que, al no ser ciudadanos romanos, no gozaban de los relativos derechos, por ellos valía la *ius gentium*³², contra la *ius civile* de los romanos. Para regular jurídicamente esta figura, en el año 242 a. C. se creó el *praetor peregrinus*, es decir, un juez de extranjeros que regulaba y juzgaba las relaciones de los peregrinos, a través de un especial derecho romano. Pero, esta condición desapareció en el 212 d. C. cuando, con el edicto de Caracalla, todos los ciudadanos libres se convirtieron en ciudadanos romanos (Corriente Córdoba, 2007). Durante los siglos siguientes, el término peregrino dejó de tener un contenido jurídico para designar aquellas personas que se ponían en camino y hacían un recorrido hacia templos o lugares determinados, como también tenía lugar en la Antigüedad.

³² Según José Ricardo Pardo Gato (2005:220): “se podría afirmar que el Camino de Santiago supuso la génesis de un «*ius gentium*», ya que con él nació una especie de Derecho internacional privado europeo”, también el historiador italiano Giovanni Cherubini (1998) afirma que el peregrinaje contribuyó a la afirmación de un derecho internacional, cuyas disposiciones pretendían proteger y poner a salvo al peregrino (Valiña Sampedro, 2000). Con el tiempo, *Ius gentium* ha dado origen al “Derecho de las Gentes”, en un derecho accesible a los extranjeros, formado por instituciones romanas y no romanas.

Por lo que se refiere al término *Camino* o *meta*, el filósofo compostelano Carlos Baliñas Fernández (2003) pone de manifiesto que éste se suele emplear para referirse a un conjunto de procedimientos aptos para alcanzar un objetivo, además de indicar el camino de la vida o los caminos de salvación de las religiones. También el origen semántico del término método, que procede griego ΜΕΘΟΔΟΣ (μέθοδος), remite al “camino a seguir” (*odos meta ti*, camino hacia algo), facilitando la comprensión de la profundidad de la condición itinerante; asimismo, dicho término se opone al concepto de *éxodo*, por ser un camino que lleva a una meta (Rigobello, 2003). Otros orígenes semánticos que destacan hacen referencia a itinerario y re-iterar, que derivan del término latín *iter* y desvío, extravío, vía láctea, que proceden del término *vía*. Según una interpretación aristotélica, el viandante se mueve por un fin o telos (llegar a la meta), el cual es su causa final (teológica).

Estas digresiones semánticas nos permiten apreciar que desde siempre existe alguna referencia al viaje (del latín *viaticum*) y a un camino que se hace andando. Con el tiempo, *via*, *viator*, *peregrinus* y *peregrinatio* han pasado a conformar los principales aspectos de la mentalidad cristiana, que identificaba los itinerarios espirituales con los itinerarios terrestres; de hecho, según el imaginario bíblico el santuario representaba el cielo: “*pues bien, no entró Cristo en un santuario hecho por mano humana, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo*” (Epístola a los Hebreos, 9, 24).

Para el historiador francés Raymond Oursel (1978), el carácter esencial y vital del peregrinaje está resumido en una definición propuesta por el historiador francés Edmond-René Labande en *Cahiers de Civilisation médiévale* en 1958, según el cual, los peregrinos son cristianos que en un momento determinado deciden ir a un lugar definido (un lugar sagrado), a este viaje subordinan su existencia. Desde el punto de Oursel, el peregrinaje es un acto voluntario a través del cual el ser humano deja sus lugares y costumbres cotidianos, sale de su entorno afectivo y vive un cambio total debido al abandono de todos sus bienes (Hernando, 2007). Meta y objetivo del único viaje posible para la mentalidad cristiana era encontrar a Dios (Pavón Benito, 2004), es decir, un encuentro con lo trascendente:

“El concepto de trascendencia (de trascender, superar, rebasar) se logra mediante la experiencia de que el hombre está “en búsqueda de realidad”. Esta expresión indica que se da una diferencia entre realidad existente que no interesa o no es la única que interesa al hombre, y aquella realidad que interesa a éste. Esa diferencia separa entre sí la realidad dada y la realidad buscada. Más bien, ella es una negación de la realidad dada, de manera que significa a la vez un pasar o rebasar hacia otra realidad” (Krings, 1978:555).

Como hemos podido comprobar, el estudio de aspectos relacionados con la peregrinación exige un punto de vista metafórico, que nos acerca a la antropología cristiana, según la cual la metáfora dominante del camino de peregrinación es la vida (Plötz, 1993a, 1993b; Dotras, 1993; Santos, 1993). Esta imagen procede de la doctrina filosófica de la vida como camino, que subyace a la cosmovisión cristiana medieval de San Agustín, según el cual nuestro paso por el mundo es un tránsito fugaz y efímero antes de llegar a nuestro verdadero destino: *Civitas Dei Peregrinans* (Plötz, 1993b; Agís Villaverde, 2008). Así mismo, la peregrinación simboliza la condición existencial e itinerante del ser humano (Vicente Rios, 2003), que es un *homo viator*, es decir, es caminante, peregrino o viajero continuo, cuya vida terrena es una “*vía*” que lo llevará a la salvación divina en el mundo celeste (Dotras, 1993; Caucci von Saucken, 1993a; Plötz, 1993b; Pavón Benito, 2004):

“San Agustín aplica el concepto de “viator (vía)” tantas veces como el de “peregrinus (peregrinatio)” y pone en contraposición ambas ideas con el “perventor” o “posesor”, que designa al hombre que ha ya recibido su recompensa en el cielo” (Plötz, 1993b:47).

La imagen de *homo viator* supera en cierta medida el problema del anhelo del peregrinaje físico, que, según el historiador medievalista francés Alphonse Dupront (1973), era una terapia contra la distancia (física y absoluta) entre el fiel y el lugar sagrado. En concreto, la llegada a la meta de la peregrinación restituía a los peregrinos aquella tranquilidad interior y su anhelo de santidad. En realidad, creemos que esta distancia ceda el paso a una distancia relativa, entre fieles y santos, y la terapia de la distancia se hace posible incluso sin un desplazamiento físico. De esta manera, se manifiestan otras terapias de la distancia que permiten acercarse a lo sagrado, como son gestas de concordia, obras pías o donaciones que durante la Edad Media eran los cimientos del mundo social (Brown, 1981) y que acercaban el santo a sus devotos.

Además del símbolo de la vida, los demás símbolos atribuidos al camino son:

- ✓ *Puente* (Dotras, 1993): simboliza la abertura del paso a otra vida, ya que une lo terrenal y lo divino. Según el imaginario popular, cuando los peregrinos morían solían llevar consigo monedas para pagar el paso a la otra vida.

- ✓ *Río*: es la navegación. Como el fluir del río, también el camino de la vida es un movimiento unidireccional, es una ida sin retorno (Vicente Rios, 2003; Mariño Ferro, 2003).
- ✓ *Mar*: camino de la muerte (Vicente Rios, 2003).

5.2. LA IMAGEN DE LOS PEREGRINOS JACOBEO: ENTRE SÍMBOLOS Y RITUALES

La Edad Media es la época por excelencia del viaje, cuya máxima expresión es el peregrinaje (Cherubini, 1998) estructurado en tres elementos: peregrino, motivación y meta. Según el imaginario religioso cristiano, las rutas eran recorridas por un gran flujo de peregrinos; en la *Historia Compostelana*, se describe por primera vez este intenso movimiento de personas. A dicha imagen también contribuyó la red de caminos jacobeos que estuvo marcada por catedrales, hospitales y monasterios, cuya finalidad era satisfacer las necesidades de la peregrinación.

Una de las definiciones de peregrino jacobeo que se suele citar fue propuesta por Dante Alighieri en su obra escrita a finales del siglo XIII: *La Vida Nueva* (XL, 6-7): “*la palabra peregrino puede tomarse en dos sentidos, general y particular. En general, por ser peregrino todo el que está fuera de su patria; en particular, sólo se llama peregrino quien va a la casa de Galicia y de allí vuelve*”; *romei* (romeros) son los peregrinos que van a Roma y *palmieri* (palmeros) son los peregrinos que van a la Tierra Santa “*de donde muchas veces traen las palmas*”. Otra definición parecida a ésta es realizada por Alfonso X el Sabio, que en las Partidas I, XXIV hace una distinción entre los *romeros* y los *peregrinos*, o sea, todos los demás (Caucci von Saucken, 1989). Delinear el perfil del peregrino jacobeo comporta el análisis de todo tipo de colectivo, ya que Santiago era meta de viajes, peregrinaciones y comercios; por lo tanto, las motivaciones de viaje se cruzaban y sobreponían.

A la hora de considerar los flujos de peregrinos que se dirigían hacia la ciudad del Apóstol, era de esperar una significativa presencia de religiosos; sin embargo, según D. Péricard-Méa (2004), los religiosos que decidían hacer el Camino eran pocos, en cuanto sus compromisos les impedían ausentarse por mucho tiempo y la regla benedictina (que gobernaba los monasterios de aquel tiempo) les obligaba a residir en el monasterio. De hecho,

según dicha historiadora francesa, investigaciones detalladas revelan distintas motivaciones extra-devocionales que movían hacia Santiago; por ejemplo, desde principio del cuatrocientos, los jóvenes nobles iban a Compostela por motivaciones políticas, diplomáticas o militares (Péricard-Méa, 2004; Ashley y Deegan, 2009). En cuanto a los numerosos mercantes, su relevancia hizo que en las guías-itinerarios del siglo XIV se indicaran los santuarios del camino y las grandes ferias internacionales; incluso en el libro de Marco Polo, durante su viaje en Asia desde el 1271 al 1295, se encuentra una referencia a Santiago.

En el tercer capítulo, hemos expresado de qué manera lo sagrado se nutre de imaginación y simbolismo (Eliade, 1955; Wünenburger, 2008) para hacer visible lo que la fe oculta a los sentidos y a la razón (Fernández Arenas, 1995, 1998); elevándose a fuente de matrices de imágenes, a partir de las cuales se originan símbolos, mitos y ritos (Wünenburger, 2008). Considerado que el peregrino protagoniza un acto público, o sea la peregrinación, no es ajeno al funcionamiento del sistema simbólico-religioso que lo “viste y recubre” para que sirva a la externalización y objetivización de lo sagrado. Por estas razones, al analizar el peregrino jacobeo nos detenemos en dos aspectos claves de su lenguaje simbólico: los símbolos y los rituales. Ambos son herramientas comunicativas de su estatus que aparecieron a finales del siglo XII con la intención de facilitar su reconocimiento a lo largo de la ruta y permitir al peregrino gozar de unos privilegios (Plötz, 1993a), como la libre circulación, la dispensación del pago de peajes o la observancia de leyes locales, además de estar bajo la protección directa del rey (Caucci von Saucken, 1993a).

5.2.1. El lenguaje simbólico del peregrino jacobeo

Según la ideología medieval, el Apóstol era el peregrino por excelencia, además de ser el compañero ideal de un peregrinaje que es la vida humana; incluso acompañaba a sus devotos durante la hora de la muerte. Por estas razones, es el único santo que se identifica con sus fieles, es decir, que es habitualmente representado con el traje de peregrino, llevando los mismos atributos que sus peregrinos: bordón, concha, esclavina, calabaza, sombrero (Caucci von Saucken, 1989, 1993); pero el elemento que lo distingue es el libro que lleva en la mano, símbolo de evangelización (Caucci von Saucken, 1993a).

La preocupación por las vestimentas ha siempre estado presente en la naturaleza del ser humano, como destaca en una frase de Jesús: “*no andéis preocupados diciendo: “¿Qué vamos a comer? ¿Qué vamos a beber? ¿Con que vamos a vestirnos?”* (Evangelio según Mateo, 6, 31). De todos modos, otro origen se encuentra en la Génesis, cuando, después de

desobedecer, la inocencia y la pureza de la desnudez de Adán y Eva ceden el paso a un sentimiento de vergüenza; desde este momento, el ser humano ya no puede andar desnudo, sino tiene que “cubrirse”. Además del valor religioso, el acto de vestirse posee un valor social y semántico, al cual incluso en nuestra realidad más secularizada le damos importancia; así que es obvio que fuera de extrema relevancia en una época religiosa, y aún más a la hora de hacer un acto religioso-performativo como es la peregrinación.

A través del ritual de vestición se asume el estatus (de) peregrino (Caucci von Saucken, 1989, 1993a); se trata de un verdadero evento en la vida del mismo, ya que marca un antes y un después y el mero acto de llevar el “hábito religioso” transforma el ser humano en *homo religious* y le reconoce unas funciones a desempeñar dentro de la sociedad. El traje acabó siendo empleado por las normas jurídicas para fijar el estatus de peregrino (Stopani, 1995; Corriente Córdoba, 2007) y protegerlo. La imagen ideal de peregrino procede del sermón *Veneranda diez*, en el primer libro del Códice Calixtino (Caucci von Saucken, 1984), en cual se explican todos los rituales que preceden al peregrinaje.

En general, el traje o vestido que llevaba el peregrino era normal en cada lugar y en cada época, solía tener un calzado fuerte, blusa o falda larga o corta según el tiempo. A continuación indicamos los elementos del sistema simbólico del peregrino, que suelen verse en las representaciones de Santiago Apóstol:

I. *Esclavina*: en las representaciones de Santiago Apóstol llega hasta los pies, o bajo la rodilla en otras imágenes. Su gran cuello servía para proteger al peregrino del frío o de la lluvia; solía ser de cuero o reforzada de piel.

II. *Mochila* (escarcela, morral o esportilla): era el símbolo de la limosna (Castelli, 1995) y de la caridad (Fernández Arenas, 1995, 1998); de hecho, era pequeña porque el peregrino tenía que viajar con poco dinero. Ésta solía estar abierta y sin atadura para aludir a la disposición del peregrino a dar y a repartir sus propiedades con los pobres, pero también a recibir, ya que viajaban con pocas cosas (Caucci von Saucken, 1989). Según Nancy Louise Frey (1998), es el símbolo del estatus social de transición de un viajero independiente, del caminante; representa el sí mismo y el peso que cada uno lleva en su vida.

III. *Bordón* del peregrino: deriva su nombre del *burdo* en latín, o sea del asno, jumento o mulo cuya función reenvía a la del báculo, cayado, palo o bastón. A continuación indicamos la distinción propuesta por el historiador del arte J. Fernández Arenas:

“El palo sirve para apoyarse al caminar, por eso debe ser más alto que la persona, porque permite hacer cuatro pasos cada bordonada marcando un ritmo y cogiéndole de la parte alta con la mano levantada a la altura de la cabeza permite la circulación de la sangre por el brazo y el cuerpo sin que se acumule en las manos. Los bastones bajos son para apoyarse, no para caminar, como los que utilizan los ancianos, que se apoyan, pero no caminan.

El bordón sirve para ahuyentar a los animales: los lobos y los perros que salen al camino y acechan a los peregrinos (...).

El báculo significa apoyo y el apoyo mayor es el de la fe y la fe se centra en uno de los misterios más incomprensibles: la creencia en la Trinidad a quien recuerdan los tres apoyos, las dos piernas y el bastón, según la liturgia de la bendición” (Fernández Arenas, 1998:106).

Solía ser de la misma altura o más alto que el ser humano; su significado se ha extendido a otros conceptos, como “bordonear” (andar vagando y pidiendo limosna), “bordonería” (costumbre viciosa de andar vagando sin trabajar) y “bordonero” (ser vagabundo) (Fernández Arenas, 1995). En resumen, el bordón poseía más funciones: en primer lugar, su punta reforzada de hierro servía (y sirve) para sostener el peregrino a lo largo del camino; en segundo lugar, servía para protegerse contra los animales (lobos y perros) que se encontraban a lo largo del camino y que eran símbolos del demonio (Castelli, 1995; Frey, 1998; Caucci von Saucken, 1984, 1989); en tercer lugar, era la tercera pierna del peregrino, símbolo de la trinidad. En definitiva, representaba, y representa, el conflicto entre la trinidad y los símbolos del mal.

IV. *Calabaza*: es otro elemento distintivo del peregrino jacobeo, que no participa en la liturgia de la iniciación del viaje. Fue un elemento sucesivo al comienzo del fenómeno, es decir, entró muy tarde entre los símbolos jacobeos. Habitualmente colgada al bastón, su función era llevar agua y vino (o licores de los monasterios) y era “*la medida de la templanza en el beber*” (Fernández Arenas, 1998:107).

V. *Salvoconducto*: los símbolos eran construcciones que servían para desarrollar un papel, por lo tanto eran representativos de un rol que cualquiera podía asumir. De esta manera, también los comerciantes que querían evadir sus compromisos o el pago de tasas, delincuentes en fuga

o “*vagabundos y mendigos que no tenían nada que hacer*” (Caucci von Saucken, 1993a:110) podían “vestirse de peregrino” y aprovechar de todos los servicios y hospitales destinados a los peregrinos (Caucci von Saucken, 1989). En consecuencia, a principios de la Edad Moderna se concretaron medidas legislativas para proteger al peregrino, delimitando la radio de acción de su condición. El salvoconducto era una carta de recomendación que confería al peregrino un carácter de persona sagrada y ritual, asegurándole la posibilidad de moverse (Ashley y Deegan, 2009); era una especie de símbolo escrito y oficial de su estatus, ya que poseía una cierta legalidad al ser otorgada por la Iglesia en el punto de salida. El salvoconducto tiene su correspondencia en la actual credencial, entregada por la parroquia o a través de una asociación del camino, facilitando la acogida y asistencia de los peregrinos a lo largo del Camino (Fernández Arenas, 1995; Ashley y Deegan, 2009).

VI. *Concha jacobea*: hasta ahora hemos indicado los objetos de reconocimiento del peregrino que poseen valor dentro del sistema de la peregrinación, pero una vez fuera de éste vuelven a tener sus funciones habituales. Por el contrario, la concha jacobea posee un valor simbólico tan consolidado que se percibe incluso fuera de dicho sistema simbólico. Por todo ello, es el *signum peregrinationis* por excelencia, es la insignia que testimonia la realización de la peregrinación jacobea (Castiñeiras, 2007) y simbolizó la presencia de cofradías, hospitales o algún tipo de estructura para acoger al peregrino jacobeo (Caucci von Saucken, 1989, 1993a). En cuanto a sus orígenes simbólicos, posee raíces históricas originariamente paganas y más tarde cristianas (o mejor dicho “cristianizadas”). Las distintas interpretaciones que se avanzan pretenden comprender el porqué la concha ha sido empleada para simbolizar la peregrinación jacobea; desde luego, al ser un símbolo, es difícil dar una interpretación unívoca.

En el ya citado sermón *Veneranda diez* (Liber Sancti Iacobi), se explican los orígenes simbólicos de la concha (Castiñeiras, 2007), recordando que los peregrinos que llegaban a Santiago la recogían como testimonio de la peregrinación: “*los que regresan de las tierras de Santiago traen conchas*” (I, XVII). De esta manera, se ponía de relieve el valor testimonial y devocional de la concha, un aspecto importante para su difusión como símbolo de la peregrinación jacobea. Su aparición coincidió con la difusión de la peregrinación compostelana, entre 1099 y 1106, cuando se iba buscando: “*una insignia para sus peregrinos lo suficientemente grandiosa y abundante que le permitiese competir con la otra gran ciudad de peregrinación: Jerusalén*” (Castiñeiras, 2007:18). La concha acabó teniendo el mismo valor que la palma para la peregrinación a Jerusalén; fue el elemento distintivo del viaje de

vuelta y un recuerdo (modesto y accesible) para los peregrinos. Poseer una vieira quería decir haber peregrinado hasta Compostela, por esta razón también se convirtió en una pseudo-reliquia (Castiñeiras, 2007).

FIGURA 5. Pasadizo del tesoro; Plaza de Platerías



Fuente: Lucrezia Lopez.

Por lo que se refiere a los orígenes de la palabra, volvemos a considerar el sermón, en el cual se hace referencia a la concha empleando la palabra *vera*, que reenvía a la *veneria* empleada por Plinio para Venere y que en Galicia se llama vieira. Aunque: “*como ya apuntó Manuel Rabanal, maravillosas reglas de evolución lingüística hicieron que en gallego dos términos de campos semánticos bien distintos se hermanasen: vierira, del latín veneria, concha de Venus, y vieiro, de via, camino*” (Castiñeiras, 2007:14). También el valor trascendental atribuido a la concha fue determinado por el *Veneranda Diez*. De hecho, la descripción de la forma de la vieira como coraza se desarrolla a nivel metafórico explicando que ésta permitía al peregrino (y al ser humano) defenderse de los pecados de carne y de los ataques del diablo; además, los radios de la concha se comparan a los dedos de una mano abierta. En otras palabras, simboliza las buenas acciones y la caridad, además del perdón obtenido por el peregrino a lo largo de su viaje penitencial (Castiñeiras, 2007).

“Hay unos mariscos en el mar de Santiago, a los que el vulgo llama vieiras que tienen dos corazas por ambas partes entre las cuales está el molusco, como una ostra entre dos cabezas. Estas corazas tienen forma de los dedos de las manos y los provenzales las llaman nidulas, los francés crusillas, las cuales son traídas por los peregrinos que vuelven de Santiago cosidas en sus capas y las muestran en honor y memoria del Apóstol y como signo del camino (...). Las dos partes o

valvas son el símbolo de la caridad, el amor de Dios y el amor del prójimo. La concha se asemeja a una mano que se abre para realizar obras buenas, porque el peregrino debe ser dadivoso, casto, sobrio y debe alejar todo lo que sea origen del pecado” (I, XVII).

Sin embargo, el *Codex Calixtinus* es rico en elementos que permiten reconstruir la difusión y la simbología de la concha. Este es el caso de un milagro que tiene lugar en Apulia en 1106. Asimismo, se empieza a fijar una cronología de la simbología de la concha, aunque cabe reconocer que la importancia de este milagro se debe también a la adscripción a la *vieira* de “poderes taumatúrgicos y sanadores” (Castiñeiras, 2007). Otra leyenda del *Liber* relativa a la difusión y al origen de la concha en la iconografía jacobea (Caucci von Saucken, 1984) cuenta de un barco en el cual viajaban las reliquias de Santiago. Mientras el barco estaba a punto de atracar en Padrón, un joven príncipe a caballo pasó cerca de la costa, el caballo lo tiró al mar, pero Santiago lo rescató dejándolo en la orilla junto a unas cuantas conchas. La concha jacobea aparece en las representaciones iconográficas a partir de la mitad del siglo XII (Plötz, 1993a; Castelli, 1995). Según Patrizia Castelli (1995), fue introducido por la orden de Cluny, con la intención de servir de elemento de reconocimiento entre los peregrinos.

La concha de Santiago pertenece a la especie de *pecten maximus*, presente en el Mar Mediterráneo y en el Océano Atlántico. El *pecten Mediterráneo* es la especie que se relaciona con el mito de Venere y que, por esta razón, se suele llamar *concha veneris* (Castelli, 1995), mientras que la concha *vieira* o *venera* de la peregrinación es el *plecten jacobeus*. La concha estaba ya presente en el mundo clásico y la asociación entre Venere y concha está testimoniada en las representaciones iconográficas. En cuanto al valor simbólico, considerado que Venere es diosa de la fecundidad y de la regeneración de la vida, la concha venera refleja éstas propiedades convirtiéndose en símbolo del sexo de Venere y de su fertilidad, aludiendo al nacimiento biológico, espiritual o simbólico de la vida (Fernández Arenas, 1995; Castiñeiras, 2007) y a la regeneración. Además, la concha alude al agua, así es también símbolo del renacimiento del peregrino a través del bautismo (Castelli, 1995); las pilas bautismales adoptaron la forma de concha y en algunos casos se utilizaba la concha, natural o artificial, para verter el agua del bautismo (Gorra, 2010). En definitiva, la concha se convirtió en el instrumento del bautismo cristiano, y aún hoy conserva su símbolo de regeneración y limpieza del pecado.

Otra interpretación de la regeneración la relaciona con el valor sepulcral debido a su presencia en los sepulcros romanos. A favor de ésta hipótesis, la historiadora del arte italiana

Patrizia Castelli (1995) aporta dos motivaciones: primero, hace referencia al milagro del hombre rescatado en un naufragio y que al día siguiente se halla cubierto de conchas; segundo, añade la interpretación de la expresión topográfica en *Acha Marmarica*, es decir, de la urna que guarda las reliquias del Santo Apóstol (Fernández Arenas, 1995). El motivo funerario de la concha empezó ya en la tarda antigüedad y el uso del término concha para el sepulcro siguió existiendo durante el Renacimiento. Además, la concha también se podía encontrar en las tumbas haciendo así entender que el difunto había peregrinado a Santiago (Cherubini, 1999; Mascanzoni, 2000) cumpliendo con la carga que el peregrino cristiano tenía que llevar a lo largo de su vida (Castiñeiras, 2007):

“El hecho de sepultarse con la vieira ha de entenderse como un verdadero símbolo para el día de la resurrección del cuerpo, en el que éste será recompensado por las obras buenas de su peregrinación” (Castiñeiras, 2007:28).

Más allá de la función de entierro, ésta podría aludir al arquetipo de arca de la historia cristiana: el arca de Noé (Fernández Arenas, 1995) y así mismo a la futura resurrección (Castelli, 1995). La *vieira* era un símbolo de la vida terrena y celeste (*post-mortem*). Sobre todo en este último caso, el deseo de querer una concha en su propia tumba indica el fuerte simbolismo religioso que se le atribuía: a través de un único objeto se podían evocar las experiencias de vida (peregrinaje) y los auspicios para el futuro.

FIGURA 6. Blasón de la familia “Pellegrino”

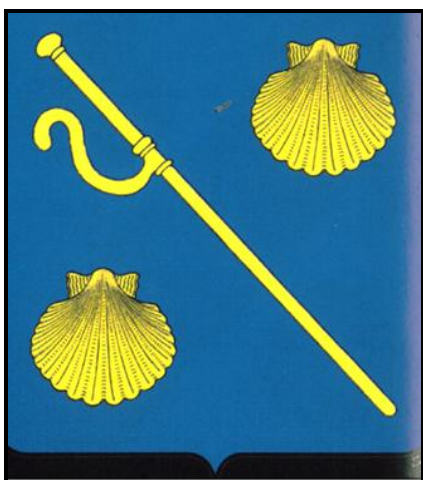
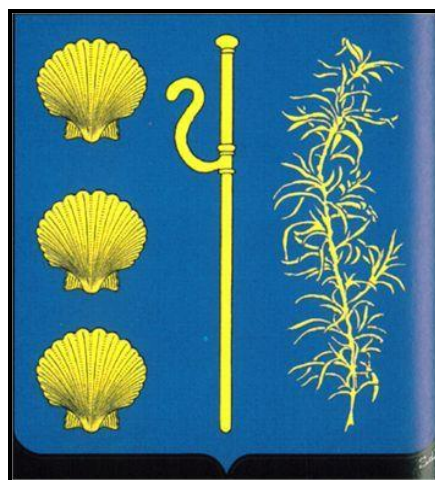


FIGURA 7. Blasón de la familia “Romeo”



Fuente: Gorra, 2010.

El valor simbólico de las conchas se ha propagado en la heráldica. El historiador italiano Maurizio Carlo Alberto Gorra ha publicado en el año 2010 su obra *La Conchiglia in*

Araldica. Dal simbolo arcaico all'emblema di Santiago de Compostela, en la cual presenta detalladamente los resultados de su investigación centrada en encontrar y analizar los blasones de las familias europeas en los cuales apareciera la concha jacobea. Durante la Edad Media, las familias nobles solían colgar en sus gorros conchas de oro o de plata para recordar otros tantos peregrinajes jacobeos realizados (Gorra, 2010); finalmente, las conchas acabaron siendo “incorporadas a la historia de la familia” y representadas en su blasón. Por estas razones, el blasón representa para el historiador una fuente documentaria directa, que propicia indicaciones acerca de la familia a la cual pertenece, además de ser un legado cultural para ésta y para toda la peregrinación.

Hoy en día no se puede poner en discusión toda la simbología de la concha y su estrecha relación con Santiago de Compostela y el Camino. La misma ciudad compostelana está constelada de conchas, que florecen en cualquier esquina y en cualquier lugar, estructuras religiosas, civiles y comercios. En la obra del historiador del arte compostelano Manuel Castiñeiras *A vieira en Compostela: a insigna da Peregrinación Xacobe*a (2007), en la sección fotográfica se aprecian numerosos de estos ejemplos, que confirman como el legado simbólico de la concha ha padecido un proceso de transformación. El símbolo de la peregrinación se está convirtiendo en símbolo de visita a Santiago, o simplemente en el “símbolo de Santiago”. Aunque hay peregrinos que desean respetar la tradición y suelen llevar la concha colgada al cuello o a la bici, en el caso de ciclistas (Frey, 1998), apreciamos una intensa comercialización de la misma, que se ha convertido en el “recuerdo compostelano” ya sea de plata, oro o de azabache (Cherubini, 1998). Sin embargo, esta transformación reduce su encanto simbólico.

5.2.2. Los rituales del peregrino jacobeo

En el segundo capítulo hemos destacado la relevancia del rito cual símbolo actuado del sistema religioso, lenguaje primario formado por componentes distintos según la cultura y el entorno físico, y forma de teatralización con repercusiones en la vida religiosa. Desde nuestro punto de vista geográfico, conocer los rituales sirve para reflexionar de qué manera el comportamiento del *homo religious* “da sentido o crea” la región sagrada.

Los rituales marcan el ritmo de la peregrinación, el andar y el vivir del ser humano. En el caso de la peregrinación jacobea, podemos clasificar los ritos según el marco temporal, distinguiéndolos en rituales de salida, rituales en itinere y rituales de llegada. En el pasado, los rituales de salida eran una forma de iniciación al peregrinaje (Caucci von Saucken, 1993a); el

peregrino debía de cumplir unos cuantos “deberes religiosos”, como acudir a la iglesia de pertenencia para confesarse y pedir perdón (Caucci von Saucken, 1989) y perdonar los que lo habían ofendido (Mascanzoni, 2000), bendecir el bastón y la mochila (Caucci von Saucken, 1984, 1989; Castiñeiras, 2007), pedir el permiso al párroco y familiares para marchar (Caucci von Saucken, 1993a; Cherubini, 1998; Mascanzoni, 2000).

Un ejemplo del poder del simbolismo religioso destaca en uno de los rituales de salida más importantes, y que hemos ya comentado: el acto de vestirse. Es sin duda interesante apreciar como un acto tan simple como es vestirse, se convierta en una “escenificación de la peregrinación”; del valor que los devotos atribuyen a este momento procede la carga simbólica de los objetos considerados, que de otra manera recubrirían su simple función.

Otra práctica que acomunaba a los peregrinos que se preparaban para hacer una peregrinación, y sobre todo una de las más difíciles como el Camino de Santiago, era hacer testamento (Caucci von Saucken, 1984, 1989; Plötz, 1995; Stopani, 1995; Cherubini, 1998; Sensi, 2005). Al recorrer el camino, el peregrino corría el riesgo de muerte o de no volver a casa; por lo tanto, haciendo testamento dejaba disposiciones acerca de sus bienes, arreglaba los problemas prácticos y disponía cuanto necesario para la salvación de su alma. Puesto que consideramos su importancia en las investigaciones relacionadas con las peregrinaciones, más adelante nos detendremos en este ritual.

Los rituales in itinere son los rituales que el peregrino debe cumplir mientras camina; por ejemplo, las oraciones o las visitas a los demás santuarios que coinciden a lo largo de la ruta, ya que: “*el Camino de Santiago es, por encima de todo, un camino sagrado a lo largo del cual se escalonan toda una serie de reliquias y de cuerpos Santos que el peregrino debe visitar*” (Caucci von Saucken, 1993a:107, 1989). Además, los peregrinos deben asistir a la misa de la mañana que se celebra en los hospitales o conventos, en los cuales se alojan; deben crear y colocar cruces en lo alto de las montañas, llevar piedras de una parte a otra del camino, cantar y recitar con los demás peregrinos las canciones del Camino (Caucci von Saucken, 1989). Por lo que se refiere a los rituales de llegada, J. Fernández Arenas (1995) destaca *la entrega de cirios o la ofrenda de cera y aceite* para las lámparas por sí mismos y en nombre de otras personas que se lo había encomendado. El cirio aludía al cuerpo de la Virgen María y el aceite era símbolo de salud y de alegría, con poderes para curar el cuerpo. Según algunos, al llegar a la catedral, los peregrinos subían hasta la estatua del Apóstol sentado en el altar Mayor de la misma y colocaban la corona de plata del Apóstol sobre su cabeza, esta autocoronación iniciaba un contacto personal con el Apóstol. De todas formas, este ritual

resulta poco documentado con respecto al ritual que se sigue haciendo hoy: el abrazo del Apóstol. Consiste en abrazar la estatua del Apóstol sentado en el altar mayor de la catedral cuya presencia se señala ya desde el siglo XII en el *Códice Calixtino*. A través de este gesto se pide la intercesión de Dios, ya que al mismo tiempo del abrazo se debería decir: “*Amigo, encomiéndame a Dios*”.

Si el peregrino llega a Santiago durante el Año Santo, debe pasar por la “Puerta Santa” para poder ganar el jubileo; sino, el resto de los años, la entrada en la catedral tiene lugar por la Puerta de Poniente, o sea la puerta del Pórtico de la Gloria, donde la costumbre es la “puesta de las manos y los croques”, es decir, poner los cinco dedos en el fuste de mármol donde está sentado el Apóstol, mientras se piden los deseos que han motivado la peregrinación a Santiago (Fernández Arenas, 1998). En el pasado, los rituales de peregrinación concluían con el retorno del peregrino a su ciudad de pertenencia, al dejar el bordón y la mochila en el Altar Mayor de la iglesia de donde había salido (Mascanzoni, 2000). Además, se solía celebrar su llegada como señal de gran admiración social.

5.3. LAS MOTIVACIONES DEL PEREGRINO JACOBEO

Peregrinar no era simple, en cuanto suponía un coste de viaje además de una ausencia de ganancias durante el periodo de peregrinación, cuando el peregrino tenía que dejar su familia y su actividad; por lo tanto, este estatus era una condición “limitada” y, como veremos, en algunos casos impuesta por los demás (Cherubini, 1998). La motivación del viaje es un elemento estructural que nos permite clasificar el peregrino, y de ahí deducir sus comportamientos; puede ser individual, social o de grupo, relacionada con necesidades psicológicas o deberes religiosos (Cipollone, 2002); además puede ser profana o religiosa.

Para el ser humano de la Edad Media, peregrinar era una forma de evasión de la vida cotidiana que le permitía satisfacer su curiosidad (Stopani, 1995), así que aprovechaba el camino para visitar otros lugares de culto situados a lo largo de la ruta (Caucci von Saucken, 1989). En otros casos, hacer el peregrinaje era una excusa para interrumpir cualquier asunto judicial (Plötz, 1995). Desde la segunda mitad del siglo XIV, se afirmó la práctica del peregrinaje caballeresco como búsqueda de aventura; por otro lado, los peregrinajes se convirtieron en viajes tradicionales de familias nobles (Cherubini, 1998), como confirma la tendencia, que hemos indicado, a representar la concha en los blasones de familia. Otra

distinción existe entre peregrinaciones voluntarias (*orationis causa* o *pietatis causa*) y peregrinaciones forzosas.

A continuación proponemos una clasificación de peregrinación y peregrino.

I. *La peregrinación por devoción*: peregrinar significa, por antonomasia, desplazarse por motivos religiosos hacia un lugar sagrado. La *devotionis causa* era una de las motivaciones más profundas del camino a través de la cual se demostraba el apego al santo protector (Mascanzoni, 2000). Uno de los aspectos característicos de la peregrinación devocional era recibir el sacramento de la penitencia, como expiación por las faltas cometidas. Según D. Péricard-Méa (2004), el sentido de la palabra devoción ha cambiado a lo largo del tiempo; en pasado ésta era empleada con un sentido general, por lo que también se empleaba en un contexto laico; por el contrario, hoy se refiere sobre todo al celo por la religión y las prácticas religiosas.

II. *La peregrinación pro-voto*: se realiza para cumplir con una promesa o un voto que se contrae a raíz de una enfermedad o de alguna ocasión de peligro (Cherubini, 1998; Mascanzoni, 2000); en otras palabras, es una especie de compensación que se debe dar al santo para agradecerle por su ayuda. Esta peregrinación votiva puede ser realizada personalmente o por otra persona (Caucci von Saucken, 1993a). Se supone que entre finales del siglo XI y mitad del siglo XII, se difundió la idea de que el cumplimiento del voto de peregrinaje hacia uno de los lugares más importantes de la cristiandad llevaría a una indulgencia plenaria (Cherubini, 1998).

III. *La peregrinación penitencial*: fue una herramienta a la cual los dominicos recurrieron para luchar contra la herejía y por la redención de las almas perdidas. Gracias a esta práctica se difundió el derecho canónico medieval, que recurrió a la peregrinación como medida sancionadora de delitos cometidos por clérigos o seculares, graduando la distancia o duración del peregrinaje según la gravedad de los delitos (Caucci von Saucken, 1984, 1993a).

El peregrinaje penitencial era un acto público y solemne que, apoyado por la Iglesia, fue reconocido también por parte de los Tribunales de la Inquisición. En 1246 el Concilio de Béziers redactó una lista de santuarios de peregrinación penitencial, entre los cuales figuraba Santiago de Compostela, que solía ser penitencia para los que habían cometido graves faltas, como pecados de lujuria, violación de confesiones o robos (Caucci von Saucken, 1993a;

Stopani, 1995). Tras ser una herramienta de la “justicia religiosa”, la peregrinación penitencial fue empleada también por autoridades gubernativas, jueces o tribunales civiles, como sanción por delitos de especial gravedad (Cherubini, 1998; Ashley y Deegan, 2009), en algunos casos incluso se llegó a imponer peregrinaciones consecutivas (Corriente Córdoba, 2007). Considerado que Santiago de Compostela fue, desde siempre, la meta preferida impuesta a los sancionados por la Iglesia o la autoridad civil, las rutas del camino, las calles de Santiago y los santuarios se llenaron de gente que cumplía una penitencia canónica o una sentencia civil, o sea “no-peregrinos” que difundían ideas subversivas (Péricard-Méa, 2004). De este modo, los caminos eran recorridos por gente de todo tipo, mendigos, gente de las calles, pobres, que fingían ser peregrinos para gozar de las ventajas que este estatus les propiciaba (Caucci von Saucken, 1993a; Cherubini, 1998). Desde luego, este “uso” del Camino cambió el sentido del mismo, puesto que al volverse sanción jurídica, cesó de ser un hecho espiritual.

Desde finales del siglo XV, se puso en marcha una legislación para asegurar la protección de los “verdaderos peregrinos” a través de salvoconductos, certificados de peregrinación o cartas para la ida; por otro lado, la compostelana era el salvoconducto para la vuelta, además de acreditar la efectiva realización del peregrinaje. La evolución de las normas e instituciones comportó la introducción de modalidades concebidas desde una óptica netamente jurídica, como la peregrinación por representación mediante pago, la sustitución del condenado a peregrinar por otra persona, mandas testamentarias, canje o substitución de la obligación de peregrinar por el pago de cierta cantidad de dinero o por obras pías.

IV. *La peregrinación por procura*: en el caso de no poder o no querer hacer personalmente la peregrinación, el fiel podía manifestar su devoción enviando *peregrinos por procura o por comisiones*, de este modo a través de disposiciones testamentarias destinaba parte de su herencia o pagaba a una persona que hacía el camino por él (Ashley y Deegan, 2009). Este es sin duda una tipología anómala de peregrinar, en cuanto es una especie de peregrinaje inmueble (Péricard-Méa, 2004), sin un desplazamiento físico. De todos modos, se aprecia un “transfer de sacralidad”, ya que supone un transfer de los efectos benéficos del peregrinaje desde el peregrino “contratado” al testador. Los peregrinos por procura podían ser profesionales del peregrinaje o familiares del testador (Cherubini, 1998).

Inicialmente, se quería que fuese del mismo rango, pero en caso contrario el testador o sus familiares se conformaban con que el peregrino contratado fuese un eremita. De todas formas, con el paso del tiempo “los requisitos” del peregrino vicario se hicieron más exigentes

para evitar que este fuese “uno cualquiera”. Siendo una profesión, el peregrino vicario tenía derecho a un salario (Caucci von Saucken, 1984); cada peregrinaje tenía su precio, que dependía del nivel de peligrosidad del mismo. La formalización de esta profesión destacó con la introducción de documentación como: carnet del peregrino, pasaporte, credenciales de bautismo o de confesión (Sensi, 2005).

El peregrinaje por procura era básicamente la expresión de una voluntad a través de un testamento. Esta práctica aumentó con el paso del tiempo debido a: influencia familiar o geográfica, cumplimiento de un voto nunca realizado o deseo de alcanzar la paz del alma. Pero entre otras, hay que mencionar la fuerte influencia que ejercía la imagen popular del Apóstol Santiago; como explica la historiadora francesa Péricard-Méa (2004), dos fuentes históricas han facilitado la difusión de una imagen de Santiago relacionada con la muerte: la Epístola de Santiago de la Biblia y un relato del *Pseudo-Turpín*, en el cual se describe el momento de la muerte de Carlomagno y la intervención salvífica del santo. Asimismo, a partir de la Edad Media se difundió la imagen de un Santiago “vigilante” durante la hora de la muerte; guía y compañero de viaje ideal en el pasaje del alma desde la vida terrena a la vida celeste a lo largo de la Vía Láctea³³. Los peregrinajes post-mortem eran otra forma de interpretar la continuidad entre vida y muerte que caracterizaba la visión del mundo medieval, según la cual era difícil marcar los límites entre lo real y lo celeste. Siendo el peregrinaje una experiencia religiosa para acercarse a lo sagrado, se creía que sus efectos salvíficos podían seguir después de la muerte.

5.4. EL TESTAMENTO: RITO Y SEÑA DE LA PEREGRINACIÓN

Como ha sido posible apreciar, el testamento “tenía su lugar” en la peregrinación, sobre todo en el caso de los que hacían testamento antes de emprender el Camino, algo que se convirtió en derecho reconocido a los peregrinos (Corriente Córdoba, 2007); incluso determinadas legislaciones castigaban severamente a todo aquel que obstaculizase la redacción del mismo, siendo la legislación civil la que asumió prácticamente todo el protagonismo a la hora de tener que afrontar la solución legal a estos problemas.

³³ Según el imaginario, la Vía Láctea era el lugar de recogida de las almas que iban hacia el reino de los muertos y el Apóstol Santiago se convirtió en el personaje simbólico esencial.

El testamento es una herramienta que nació en la cultura romana y que ha guardado sus características principales a lo largo de este tiempo. El testador hace prevalecer sus voluntades y ve reconocida su subjetividad. No debemos de sorprendernos al constatar unas relaciones entre Camino y derecho, de hecho, según el filósofo del derecho compostelano Francisco Puy Muñoz (1995; 2003), el camino es el símbolo más antiguo que la humanidad ha tenido del derecho, y el derecho es en sustancia el camino (el camino derecho) que conduce de la tierra al cielo.

Estas relaciones subsisten en función del valor semántico y el valor de uso; “Camino derecho” indica proceder rectamente, “derecho” indica la dirección que hay que seguir; desde su punto de vista, los documentos históricos testimonian la interpretación del derecho como camino. Con respecto a nuestro objeto de derecho de interés, o sea el testamento, éste es un documento formal de un camino derecho que es la vida, pero es también la forma correcta de actuar, ya que las voluntades indicadas prescriben un comportamiento. De esta manera, los testamentos se convierten en símbolos de la conclusión de un camino de vida, a través del cual el testador se prepara para encontrarse con lo trascendente.

Su presencia no es constante a lo largo de la historia, en cuanto durante el Alto Medievo fue apartado, no habiendo una diferencia entre lo público y lo privado. Volvió a tomar importancia en la Baja Edad Media, cuando mejoraron las condiciones económicas que devolvieron confianza al individuo y a sus potencialidades (Rossi, 2010). Para el estudio de la cultura medieval, el historiador ruso Arón Guriévich (1990) considera el derecho una categoría sociocultural, en la cual destacan los aspectos esenciales del individuo y de su conciencia.

Los principales documentos jurídicos que vamos a considerar son:

- ✓ *Testamento*: se basa en el principio de que la voluntad del individuo rige también después de su muerte.
- ✓ *Legado*: prescribe donaciones a iglesias o monasterios, puede tratarse de tierras, casas, dineros; los legados al clero se hacían en base al derecho de manos muertas y los bienes legados eran considerados inalienables (Guriévich, 1990).

La hegemonía de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida cotidiana afectó también a este instituto jurídico, cuyos contenidos se caracterizaron por una fuerte simbología religiosa-

cristiana, que lo convirtió en una herramienta adecuada para los fieles o peregrinos que veían cerca su muerte. En los testamentos medievales cristianos los temas claves eran la preocupación por el alma y, luego, los bienes materiales. En consecuencia, hubo una producción de testamentos; por ejemplo, disposiciones acerca de la sepultura o legados a favor del alma o de iglesias, que podemos considerar una “cristianización del testamento”. En este proceso la Iglesia aportó modificaciones al derecho, propagando una concepción divina del mismo para consolidar el impero universal de la Ley establecida por Dios (Guriévich, 1990).

Al comienzo del capítulo hemos indicado que la esencia del peregrinaje es la condición itinerante del ser humano; siendo la vida un camino, el ser humano advierte constantemente un sentimiento de suspensión e indeterminación, en este clima “suspenso” de la Edad Media, el testamento era el rito preparatorio al camino. Su redacción era otra escena inicial clave de la representación de la peregrinación, en cuanto, también debido a la elevada formalidad del momento, cada participante tenía su papel.

El especialista del testamento era el notario, que tenía a su disposición un guion que actualizaba y cambiaba según la necesidad; esta figura profesional podía ser sustituida por otras como la del juez. Desde luego, en el acto participaba el peregrino-testador, junto con sus familiares, que podían ser los herederos o no; en algunos casos de testamentos redactados por mujeres casadas, tenían que estar presentes sus maridos que avalaban semejante decisión. Además, podía asistir un grupo de personas que hacía de testigo; aportaremos algunos ejemplos de estas prácticas a la hora de analizar los testamentos de peregrinos pulleses. Sin embargo, hacer testamento suponía “poseer”, por lo tanto este instrumento jurídico se refiere sobre todo a un colectivo de peregrinos nobles, o más ricos que los demás, que disponían de dinero y de tiempo.

5. 5. LOS TESTAMENTOS PARA LA GEOGRAFÍA DEL ESPACIO SAGRADO

La geografía de la peregrinación es también geografía de los cultos, porque por un lado se peregrina para profesar un culto, y por otro lado la peregrinación facilita la difusión del mismo. En el segundo capítulo hemos indicado las tendencias actuales en analizar el fenómeno de la peregrinación desde un punto de vista fenomenológico, que nos acerca al peregrino en cuanto persona que actúa y que cumple ritos y normas.

Considerado que el camino de peregrinación es también la vida que llevamos, desde nuestro punto de vista es oportuno ampliar el significado del término peregrino hasta incluir también el concepto de “fiel”. Si adoptamos un punto de vista metafísico-espiritual de la peregrinación (Coleman y Eade, 2004), la condición de peregrino deja de estar vinculada a la dimensión espacio-temporal (Morinis, 1992), ya que el peregrinaje metafísico-espiritual puede tener lugar en todas partes. Por estas razones, podemos considerar el peregrino tanto como él que realiza la *peregrinación in stricto sensu*, cuanto el que no puede, es decir, el *peregrinus in situ* (Plötz, 1993b), que es peregrino de su vida, de su camino, durante el cual se deja guiar por uno o más santos (según sus necesidades y oraciones).

El *peregrino in stricto sensu* es un viajero que se mueve en una dimensión espacio-temporal, cruza fronteras y, por lo tanto, sus movimientos pueden tener una escala internacional dentro del macrocosmos. El *peregrinus in situ* hace un viaje metafísico-espiritual, o mejor dicho una *peregrinatio in stabilitate* (García de Cortázar, 1992; Hernando, 2007), es decir, un viaje interior y metafísico, una peregrinación hacia dentro sin la necesidad de un movimiento físico. A continuación citamos el experto alemán de estudios jacobeos, Robert Plötz (1993b), que resumen claramente la evolución del *peregrinus in situ-homo viator*:

“Debido a la influencia de la regla de San Benito, la tendencia de pasar la vida terrestre en un exilio ascético itinerante, sustituida paulatinamente por el principio de la “stabilis loci” dentro del exilio, arraigándose firmemente en la Iglesia Latina en los siglos XI/XIII. El fundamento espiritual para el desarrollo de la “peregrinatio religiosa” como la conocemos “in situ”, está ya puesto: el pensamiento “homo viator” puede empezar a asentarse progresivamente dentro de todos los estamentos de la sociedad cristiana de Occidente” (Plötz, 1993b:52).

Si contextualizamos esta metáfora al mundo medieval, apreciamos que el microcosmos-ciudad estaba organizado para llevar una vida cristiana. Los *peregrinus in situ* disponían de un micro-sistema religioso (Eliade, 1955) que funcionaba como un conjunto de referentes sagrados para sentirse seguros; manifestaban su devoción legando sus bienes materiales a instituciones sagradas o disponiendo de sus voluntades acerca de dónde y cómo ser enterrado el final de su vida/camino.

Desde luego, ambas tipologías de peregrinos aportan “algo” al estudio de la geografía de las peregrinaciones tanto en su dimensión “internacional” (movimientos físicos, relaciones culturales, etc.) como en su dimensión “local” (devoción popular, legados e historia), además

de influir en el proceso de difusión de la peregrinación; en definitiva, son peregrinos dentro de espacios sagrados con distintas escalas. Nos planteamos investigar dicha aportación; por lo tanto, asumimos la importancia de los testamentos de los peregrinos y de los legados de los devotos. Desde nuestro punto de vista, ambas tipologías de documentos poseen el mismo valor “de despedida”: el peregrino ordena sus bienes en caso de muerte durante el Camino, y el fiel lega sus bienes en caso de muerte. Además, ambos comportamientos aluden a preceptos religiosos: en el primer caso se trata de la peregrinación, en el segundo caso el acto de “donar” está fuertemente connotado por un sentido religioso. Consideramos útil reflexionar acerca del interés de la geografía de la peregrinación por estos documentos, en cuanto son:

- I. Productos culturales (Guriévich, 1990) de un sistema religioso.
- II. Señas de la peregrinación.
- III. Índices de devoción y de difusión del culto.
- IV. Objetivización de la fe del testador.
- V. Producto de la economía salvífica.

El análisis de los testamentos abarca ámbitos de estudio como historia, derecho romano, paleografía, además de ser fuente para la historia religiosa y la historia social. En nuestra investigación queremos poner de manifiesto su aportación al estudio de la peregrinación y del espacio sagrado, así mismo, indicamos a continuación los enfoques geográficos adoptados:

- I. Movilidad.
- II. Historia territorial.
- III. Valor experiencial-devocional.

I. *Movilidad*: los testamentos de peregrinos contribuyen a investigar la movilidad de la peregrinación, que se perfila como *movilidad física* y *movilidad cultural*. Por movilidad física entendemos los flujos de personas, sobre todo de peregrinos. En varios casos los documentos pueden dar informaciones acerca de las rutas recorridas y de las metas más frecuentes, además de dar indicaciones sobre cómo se movían y hacia donde se dirigían esos flujos. Dichos desplazamientos determinaron la mayor o menor importancia de determinados centros dentro de la “red de caminos”. Desde luego, junto al movimiento de personas tuvo lugar un

movimiento de valores y sistemas culturales y religiosos, por esta razón Pier Lorenzo Meloni (1985) define los movimientos de peregrinos como “*movilidad de devoción*”.

II. *Historia territorial*: los documentos históricos mejoran el conocimiento del territorio; por ejemplo, en este caso contribuyen al estudio del origen del culto y de sus manifestaciones a nivel local y popular. La interpretación de estas informaciones nos puede ayudar a conocer la localización relativa de una ciudad, o lugar (quizás también lugar sagrado) dentro del sistema cultural-religioso, y con eso dentro de la red de caminos; además, aportan informaciones relativas a obras pías o estructuras arquitectónicas, que pueden haber desaparecido o cambiado de dedicación. En los estudios de testamentos que citamos a continuación, las indicaciones de siglos o fechas sirven para contextualizar el fenómeno de la peregrinación dentro de la región y poner de manifiesto el papel desarrollado por ésta en el pasado y la función del *lugar* dentro del sistema viario medieval.

III. *Valor experiencial-devocional*: el testamento es una demostración de la devoción personal, además de ser una duradera manifestación del culto, ya que el documento escrito permanece en el tiempo. Su valor añadido reside en su contenido: voluntades humanas y disposición acerca de la acción del ser humano; algo que con el paso del tiempo se refleja en su cultura y en su entorno. Por ejemplo, si focalizamos nuestra atención en los testamentos indicativos de las voluntades de sepultura, éstos no son solo índices de un culto, sino también expresiones de apego al lugar en su vertiente devocional. En este caso concreto, el fiel “se entrega” a la protección del santo espiritualmente y materialmente, objetivizando su fe a través de legados y testamentos. Por estas razones, consideramos que para la geografía de lo sagrado estos documentos ponen de manifiesto un comportamiento social (Gai, 1993) o una costumbre humana.

5.6. LOS TESTAMENTOS: ESTUDIOS ANTECEDENTES EN LAS REGIONES ITALIANAS

Como ya se ha dicho, los testamentos son un producto del fenómeno socio-cultural de la peregrinación, estudiando su producción se enriquecen las investigaciones jacobeanas centradas en el comportamiento del peregrino y se profundiza en el papel de la región de pertenencia,

cuya relevancia en el sistema viario medieval se puede también medir en función de la producción de dichos documentos históricos.

Acerca de la aportación de los testamentos destacamos posiciones distintas, por un lado estudiosos como Giovanni Cherubini (1998) y Mario Sensi (2005) reconocen las dificultades a la hora de seguir investigando en este ámbito, en cuanto se trata de documentos históricos que pueden haberse perdido. Por otro lado, el experto italiano de estudios jacobeos Paolo Caucci von Saucken (1984) lo define como un ámbito de investigación fructuoso, y también la historiadora francesa Denise Péricard-Méa (2004) reconoce la aportación de los documentos en Francia, donde han contribuido significativamente a la investigación jacobea y al enriquecimiento del estudio de la figura de los peregrinos. Considerando la cantidad de material histórico que se puede perder y quemar, como fue el caso del terremoto que afectó L'Aquila en el 2009 y que causó la irrecuperable pérdida de semejante patrimonio, sin querer ser más trágicos, consideramos que este tipo de estudio es útil, y aún más si somos capaces de darle un valor transversal e interdisciplinar, para ampliar el ámbito de aplicación de los documentos históricos.

El interés de la historiografía italiana por los testamentos es un hecho recién, que según el historiador italiano Mario Sensi (2005) se remonta a los primeros estudios llevados a cabo por Marino Berengo (1976), Luigi Donvito (1977), Agostino Paravicini Bagliani (1980) y Francesco Gaudioso (1982), aunque fue significativa la jornada de estudios que tuvo lugar en 1983: "*Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*"³⁴. Durante este evento, fueron presentados los resultados de la investigación llevada a cabo en la región de Umbría acerca de "Iglesias y Monasterios de las Órdenes Mendicantes en Umbría durante los siglos XIII-XIV", cuyos investigadores principales fueron Robert Brentano, Antonio Rigon y Armando Petrucci. La principal aportación fue reconocer la importancia de la fuente testamentaria, y en particular modo Robert Brentano prestó atención a los acontecimientos humanos destacados en los testamentos, con el fin de reconstruir el contexto religioso de unas determinadas áreas geográficas en un preciso momento histórico, pero tiempo y accesibilidad obstaculizaron su investigación.

³⁴ *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983) (Archivi dell'Umbría. Inventari e ricerche, 7), Regione dell'Umbría, Perugia.

En el mismo año 1983, durante el congreso internacional: *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*³⁵, el creciente interés en los testamentos fue confirmado por una comunicación presentada por el historiador José Ignacio Fernández de Viana y Vieites (1985) bajo el título “Testamentos de peregrinos del siglo XVI en Santiago”, fruto de investigaciones realizadas en el Archivo Histórico Universitario de Santiago y en el fondo del Hospital de los Reyes Católicos. Su objetivo fue dar a conocer los testamentos otorgados en el Hospital Real de Santiago durante el siglo XVI. Los resultados revelaron una variopinta procedencia geográfica de los peregrinos y distintas motivaciones de peregrinación. Según nos explica, en Santiago no hubo un registro de peregrinos hasta el siglo XVIII y el “Libros de Ingreso de enfermos” del Hospital Real no era suficiente para indicarlos.

Durante el Congreso de Pistoia del 1984, la historiadora de arte italiana Lucia Gai, en su contribución “Testimonianza jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII”, hizo brevemente referencia a investigaciones documentarias realizadas en Pistoia. Desde su punto de vista, las investigaciones relativas a los orígenes y a la difusión del culto jacobeo se han desarrollado según dos líneas (Gai, 1984): una primera línea tradicional de estudios locales, con intentos ampliamente devocionales y apologéticos, y una nueva línea que pretendía recuperar la atención hacia lo social, las formas de espiritualidad y de devoción. Las investigaciones tradicionales, que se remontaban al siglo XIX cuando los investigadores emprendían básicamente estudios historiográficos de Pistoia, pretendían “reconstruir el culto”. Fueron recogidos los resultados de investigaciones documentales-eruditas ya realizadas entre los siglos XVII y XVIII, destacando un marcado carácter eclesiástico. De todas formas, la estudiosa puso de manifiesto la relación entre intereses de estudio e ideología de la ciudad de Pistoia³⁶, ya que al cambiar la ideología municipal en sentido socialista, desde finales del siglo XIX hasta comienzo del siglo XX, el tema jacobeo despertó poco interés.

En el año 1984 el historiador y experto italiano de estudios jacobeos Paolo Caucci von Saucken analizó los testamentos de las regiones italianas de Toscana y Umbría que se remontaban al siglo XIV en su ensayo *Il Cammino italiano a Compostella* (1984); además, en esta ocasión puso de manifiesto la necesidad de profundizar estudios e investigaciones en archivos donde aún se puede encontrar un “mundo jacobeo sumergido”.

³⁵ SCALIA, Giovanna (1985): *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea. Atti del Convegno Internazionale di Studi*. Università degli Studi di Perugia, Perugia.

³⁶ Apreciamos que la disposición hacia una investigación se define también en función de una afinidad ideológica y cultural, es decir que la difusión será más fácil si también a nivel cultural e ideológico hay más afinidades.

A continuación hacemos una breve presentación de algunos de los estudios acerca de los testamentos que se han llevado a cabo en algunas regiones italianas.

5.6.1. Los testamentos de peregrinos jacobeos en Umbría

La investigación de los testamentos de peregrinos en Umbría empezó con Robert Brentano (1984), al cual se suman hoy otros; un dato que nos permite afirmar que Umbría es la región “más investigada” con respecto a los testamentos de peregrinos jacobeos y que vamos a analizar a través de las aportaciones de los historiadores Cesare Cenci (1974), Pier Lorenzo Meloni (1979, 1985) y Mario Sensi (2005).

En cuanto a las investigaciones de Meloni, contamos con dos publicaciones; la primera se remonta al 1979 y se titula “*Mobilità di devozione nell’Umbria medievale*” (1979), la segunda es una actualización de la primera y fue publicada en 1985 bajo el título “*Appunti sulla Peregrinatio Jacobea in Umbria*”. En el primer ensayo, el autor presentó los resultados clasificándolos en dos listas de peregrinos jacobeos según la metodología de búsqueda de legados “*pro remedio anime*” y testamentos. La primera lista procedía de un sondeo realizado en un archivo notarial de Perugia, constaba de un total de cincuenta y cinco testamentos útiles redactados entre 1331 y 1450; cuarenta y cuatro documentos eran testamentos redactados por peregrinos que estaban a punto de realizar un peregrinaje; de ellos, cuatro eran peregrinos jacobeos, pero solo tres eran verdaderos peregrinos. Los once documentos restantes eran legados en los que se comisionaba la realización del peregrinaje “*pro remedio anime*”.

La segunda lista hacía referencia a los documentos hallados en Foligno, donde, de los setenta testamentos otorgados entre el año 1341 y el año 1413, doce contenían las voluntades de peregrinos antes de su salida, mientras los demás eran comisiones de peregrinajes (los demás destinos indicados en los documentos eran: Roma, San Michele, Montevergine, Loreto y San Nicola di Bari); de éstos, solo tres eran comisiones para Santiago, con la tarifa de quince florines. A partir del análisis de estos documentos, Meloni (1979) afirmó que, por lo menos en Foligno, la tendencia de la peregrinación jacobea por comisión era poco difundida con respecto a los demás destinos.

Otras investigaciones revelan una lista más amplia, entre ellas mencionamos aquella llevada a cabo por Cesare Cenci (1974), que recopiló los testamentos en los archivos de Asís, descubriendo otros doce documentos de peregrinos que habían ido a Santiago entre los años 1382 y 1456, éstos aportaron noticias acerca de actividades y obras jacobneas. En el segundo estudio de Meloni (1985) que hemos citado, éste considera el estudio de Cenci una

confirmación del “*singular fenómeno de Asís*”. Además, investigó en los archivos de Foligno, Perugia y Gubbio documentos del siglo XIV y de la primera mitad del siglo siguiente, registrando veintiún testamentos otorgados antes de hacer el viaje a Galicia para un periodo entre el 1372 y el 1456; de éstos, ocho pertenecían al siglo XIV y trece al siglo XV. Como resultó de la primera investigación, también este segundo sondeo confirmó la centralidad de Foligno para la peregrinación; de hecho, uno de estos testamentos nos informa que en el siglo XIV Foligno era un centro de acogida para peregrinos procedentes de las Marcas y de los Abruzzos (Meloni, 1985).

Un elemento que destacaba era la imagen del peregrino vicario; podía ser un familiar, que se solía encargar personalmente de la voluntad del difunto, o un profesional, en este último caso era llamado “peregrino profesional”. Según Sensi (2005), en el caso de los testamentos de Umbría y Marcas una peculiaridad era representada por las donaciones “inter vivos” de los peregrinos, es decir, que se expresaba la necesidad de hacer un peregrinaje, disponiendo de los bienes cuando aún se poseían las facultades mentales. De todas formas, más adelante podremos ver que no fue una prerrogativa de estas regiones, sino más bien una disposición mental y religiosa del fiel.

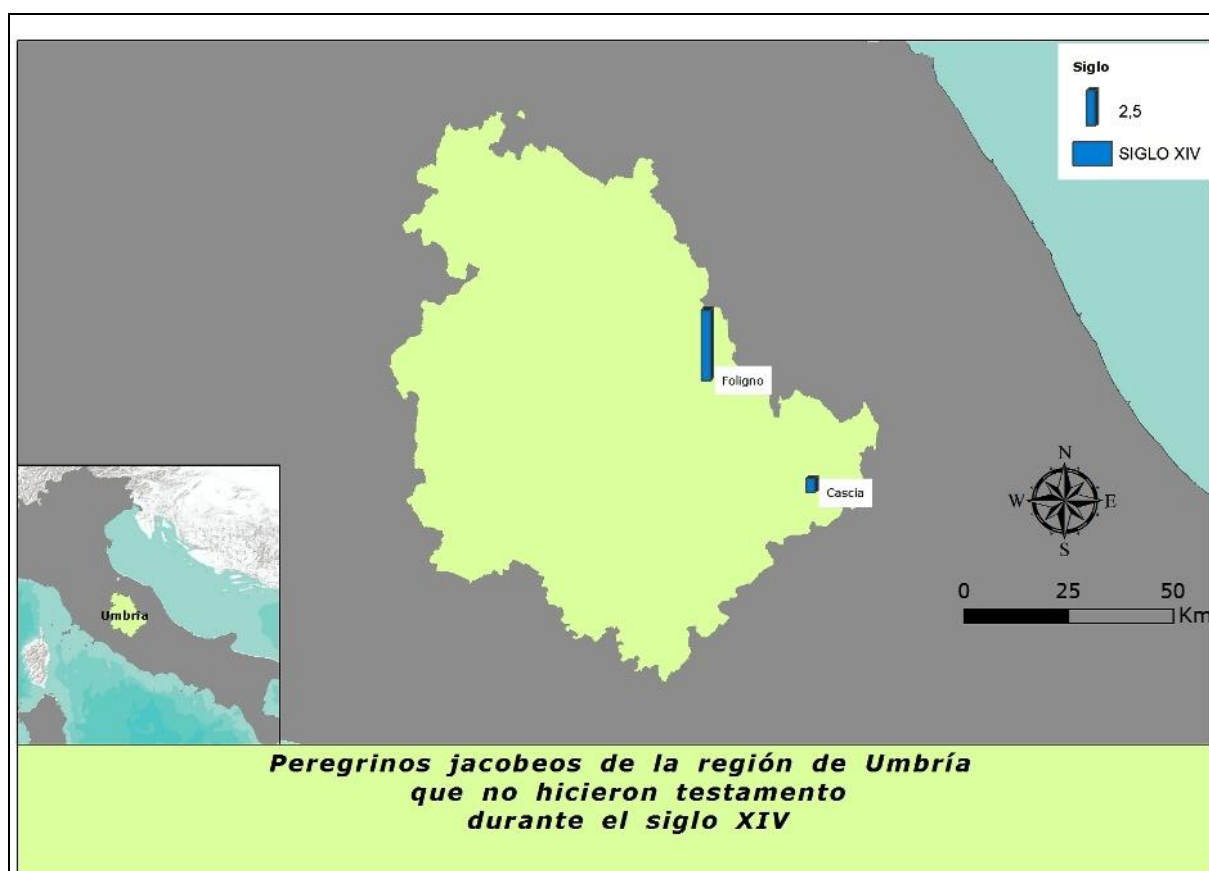
El estudio de los contenidos de los testamentos revela dinámicas que cambian con el tiempo; de hecho, desde el punto de vista de Meloni (1985) a partir del siglo XV: “*la mobilità di devozione sembra rarefarsi sfociando in nuove situazioni e nuove problematiche*” (Meloni, 1985:187)³⁷, es decir, que a partir del 1300 la *movilidad de devoción* cambió a raíz de la creciente difusión de motivaciones ex-voto, que llevó a un aumento de la peregrinación vicaria o por comisiones.

A estos datos se suman los resultados aportados por Mario Sensi, que continúa la investigación de los testamentos en Umbría y en las Marcas, publicada en el 2005 en: “*Il Pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei Pellegrini italiani*”. Este autor actualiza la lista de veintiún testamentos de peregrinos compostelanos que los estudiosos Cesare Cenci (1974) y Pier Lorenzo Meloni (1985) habían destacado entre los años 1372 y 1456 añadiendo setenta y tres más para Compostela, otorgados a lo largo de los siglos XIV, XV y XVI. A partir del primer testamento compostelano que se remontaba al año 1301, Sensi registró catorce testamentos para siglo XIV, cincuenta y ocho para el siglo XV y uno para el siglo XVI. Además, su investigación aportó datos e informaciones acerca de la peregrinación hecha

³⁷ Traducción propia: “*La movilidad de devoción parece desaparecer para dar lugar a nuevas situaciones y a nuevos problemas*”.

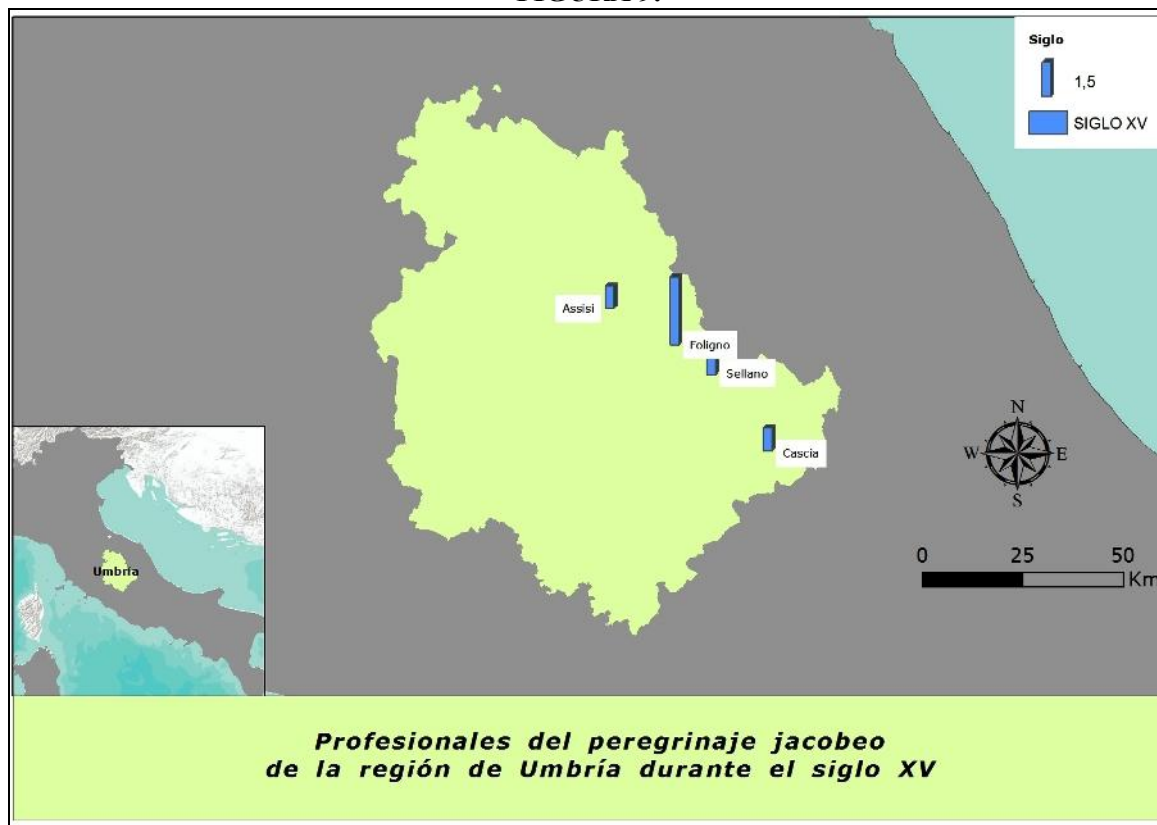
por vicarios, indicando una lista de dieciséis archivos notariales en los cuales se hacía referencia a profesionales del peregrinaje. A partir del análisis del contenido de los testamentos, el autor destacó que durante el siglo XV los peregrinos procedían sobre todo del campo y de las montañas, solían marchar entre enero y febrero y muchos de ellos llevaban el nombre de “Giacomo” (Jacobo). Otros testamentos analizados fueron legados en favor de hospitales de peregrinos (diez) y en favor de cofradías locales (ocho).

FIGURA 8.



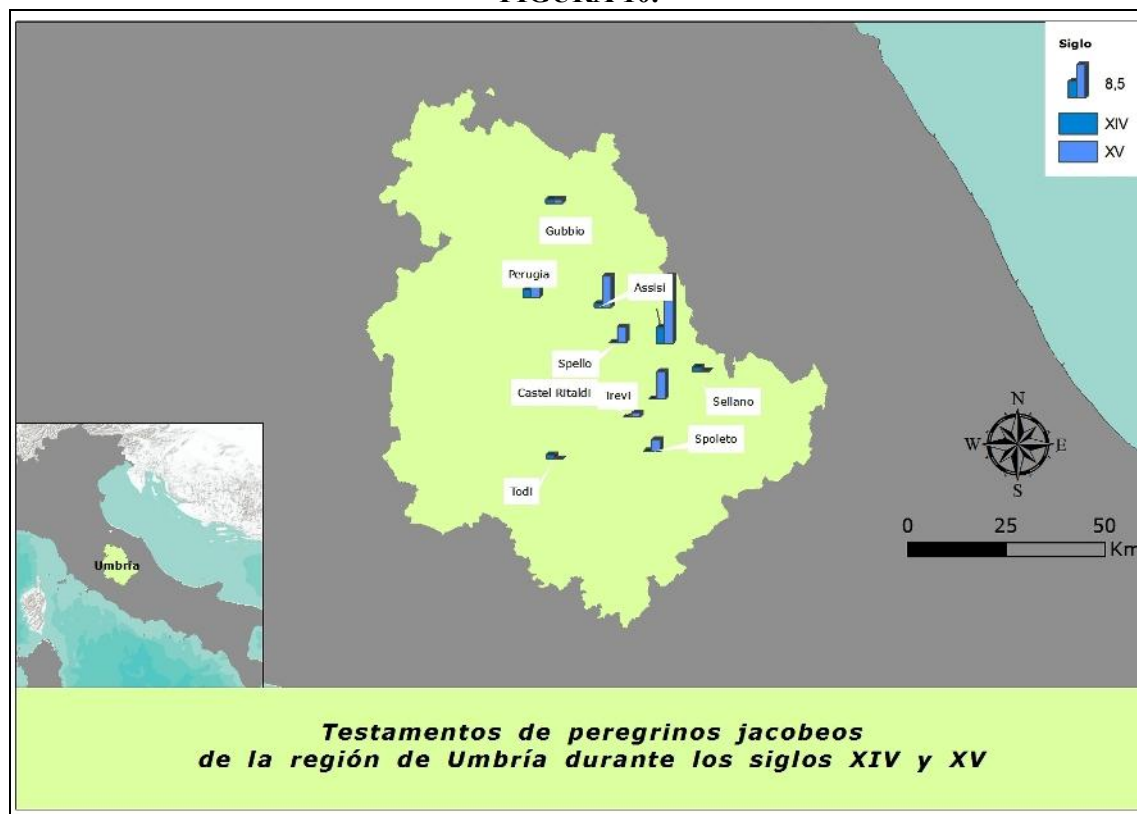
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 9.



Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 10.



Fuentes varias. Elaboración propia.

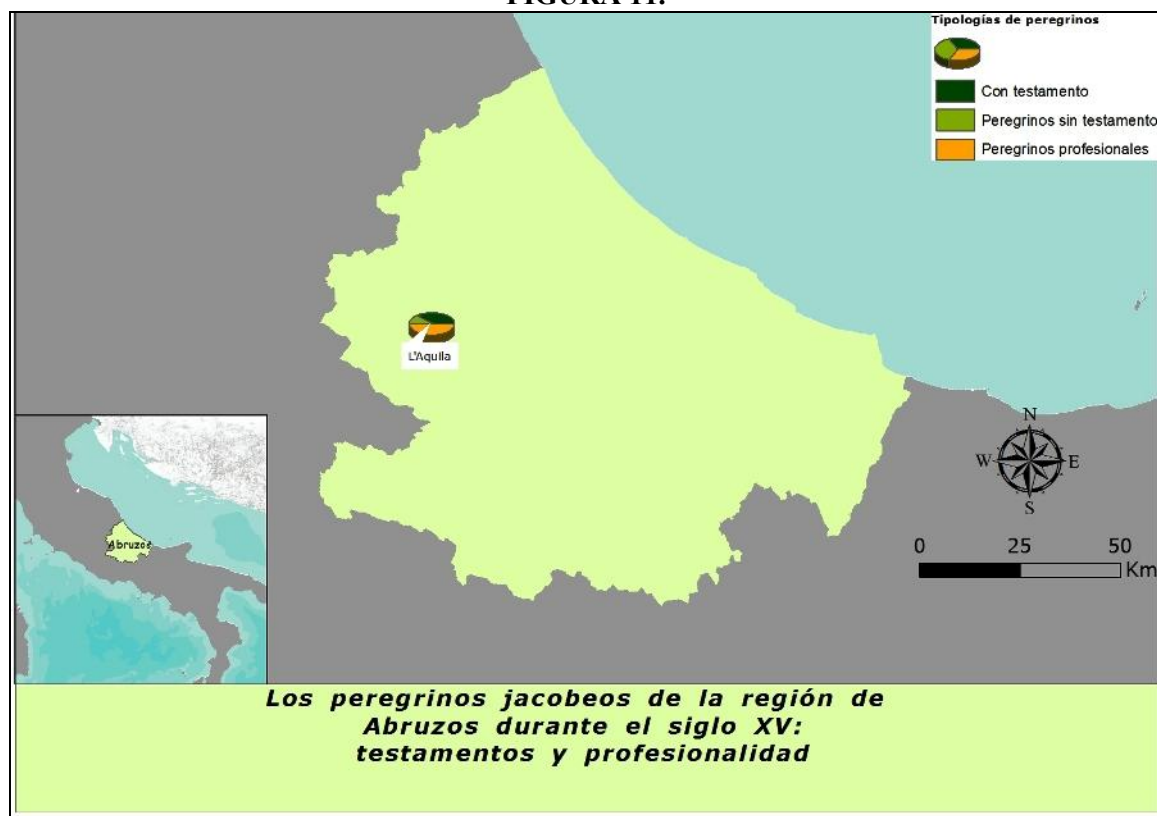
5.6.2. Algunos testimonios de peregrinos jacobeos en los Abruzzos

Para los estudios llevados a cabo por los testamentos y los legados de peregrinos jacobeos en los Abruzzos analizamos la aportación de la historiadora Maria Rita Berardi (1999), la cual pone de manifiesto la importancia de relacionar la posición geográfica de la región con los resultados que se aprecian. Así que aclara como L'Aquila se había convertido en un cruce importante para el tráfico con las otras ciudades del Reino y de Italia, favoreciendo la consolidación de una red de comunicación llamada “vía degli Abruzzi”, que unía en poco tiempo las ciudades de Florencia, Nápoles, pasando por Perugia, L'Aquila, Sulmona, Isernia, Venafrò, Teano y Capua.

Otro elemento que favoreció la centralidad de los Abruzzos y la intensidad de sus flujos en el siglo XIV fue la presencia de numerosos asentamientos de Celestinos y Franciscanos. Así mismo, las poblaciones contribuyeron a alimentar flujos de peregrinos hacia lugares de culto como Jerusalén, Roma y Compostela. Para su investigación, Maria Rita Berardi (1999) empleó documentos del Cuatrocientos que se hallan en el archivo notarial de L'Aquila. Para los testimonios acerca de las peregrinaciones de los habitantes del área costera de los Abruzzos recurrió el *Regesto delle Pergamene dell'Archivio Capitolare*, que fue publicado en L'Aquila en 1985. Por lo que se refiere a los documentos del área montañosa de la región, fichó quinientos ochenta y un testamentos redactados por famosos notarios de L'Aquila.

Después de una primera recopilación, la estudiosa organiza los documentos en función de la meta de peregrinación, comprobando que a menudo los peregrinajes no eran realizados por quien hacía testamento, sino que eran comisionados. En lo referente a la metodología empleada, apreciamos un enfoque más cualitativo que cuantitativo, en el sentido de que la autora se detiene en describir y analizar los casos encontrados, más que comentar los números de su investigación (o sea el número de documentos). Hace una pequeña descripción de cada peregrino que ha dejado su testamento; por ejemplo, nos informa del peregrino Placido de Roio, que según las fuentes hagiográficas se habría quedado en Santiago por un año. A éste, según sus palabras, se agregan varios ejemplos de testamentos, pero ella hace explícita referencia a cinco peregrinos que dispusieron sus legados para que se realizase la peregrinación en su lugar. Como demuestra otro caso, esta voluntad no tenía que ser realizada en un breve plazo de tiempo; de hecho, la autora nos aporta el ejemplo de un peregrinaje por procura realizado después de ocho años. Las fuentes indican la compensación solicitada por los que peregrinaban a Santiago, que variaba desde los quince ducados, en la mitad del Cuatrocientos, hasta los nueve ducados a finales del siglo.

FIGURA 11.



Fuentes varias. Elaboración propia.

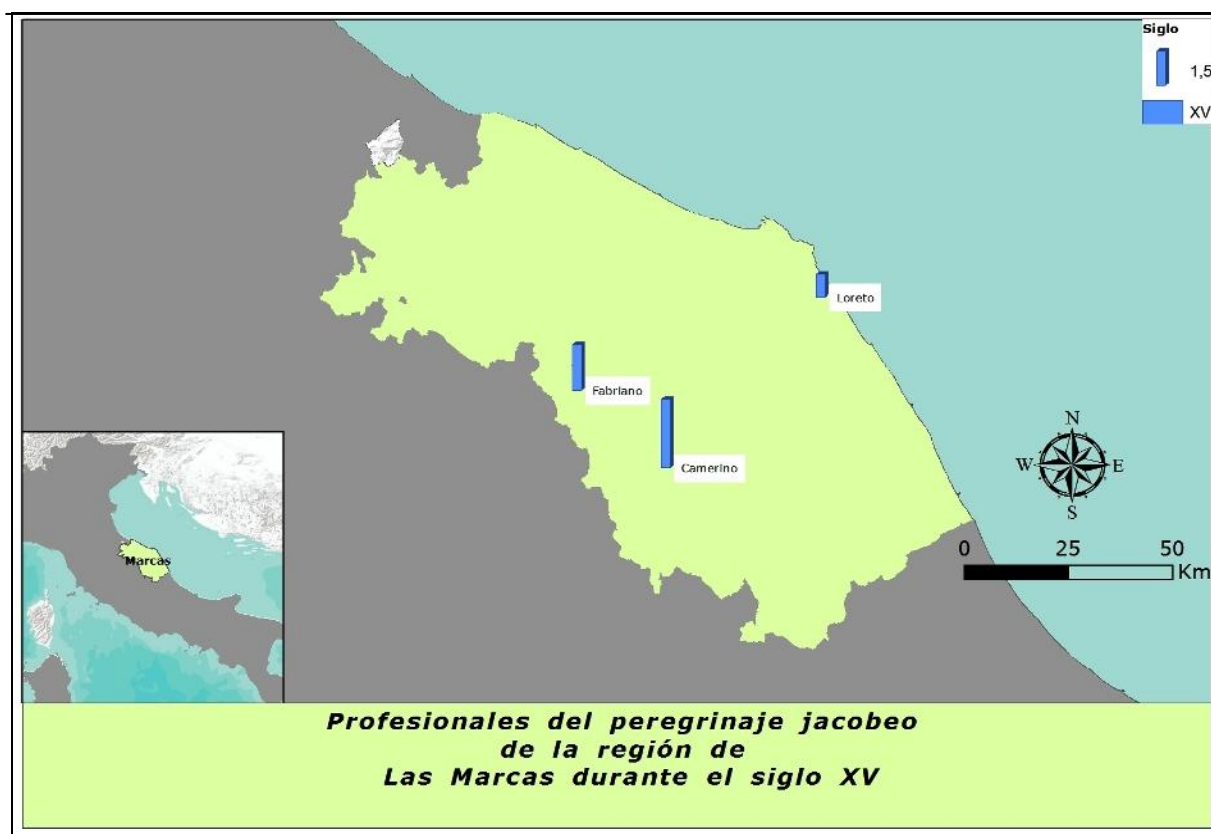
Finalmente, consideramos útil remarcar un aspecto que la autora pone de manifiesto en su investigación, o sea, considerar las voluntades de ser enterrados en una iglesia o monasterio dedicado al santo de devoción, en este caso a Santiago. Desde nuestro punto de vista, este es otro *índice de devoción del territorio*, y por esta razón también en nuestra investigación vamos a considerar este aspecto en los “testamentos jacobeos” de Apulia.

5.6.3. Algunos testimonios de peregrinos jacobeos en Las Marcas

En su estudio del año 2005, Mario Sensi hace referencia a 40 testamentos de peregrinos que viajaron desde *Le Marche*. Más allá de los datos cuantitativos, el histórico Raul Paciaroni (1999) ha realizado varios estudios orientados a descubrir testamentos de peregrinos jacobeos en esta región italiana. Desde su punto de vista, en los archivos de *Le Marche* se hallan documentos históricos de los siglos XIV y XV, pero que carecen de estudios y análisis. Como ejemplo de su investigación hemos tomado en consideración su publicación del 1999: *Da Sanseverino a Compostella sul Cammino di San Giacomo*, en la cual el autor presenta algunos ejemplos de documentos testamentarios con respecto a toda la región, focalizando luego su interés en Sanseverino. Por lo general, la noticia más antigua de un peregrino marchigiano en

Galicia se remonta al 1341, cuando Pietro Festa, estando enfermo, otorga su testamento; en éste hace referencia a su peregrinaje a Compostela, que, por lo tanto, entendemos anterior a esta fecha. A éste le siguen testimonios de otros peregrinos, como por ejemplo un documento del 1 de febrero de 1384 de Francesco de Ventura, del 19 de enero de 1385 de Venanzio d'Andriolo o del 30 de enero del año 1388 de Todino de Tommaso.

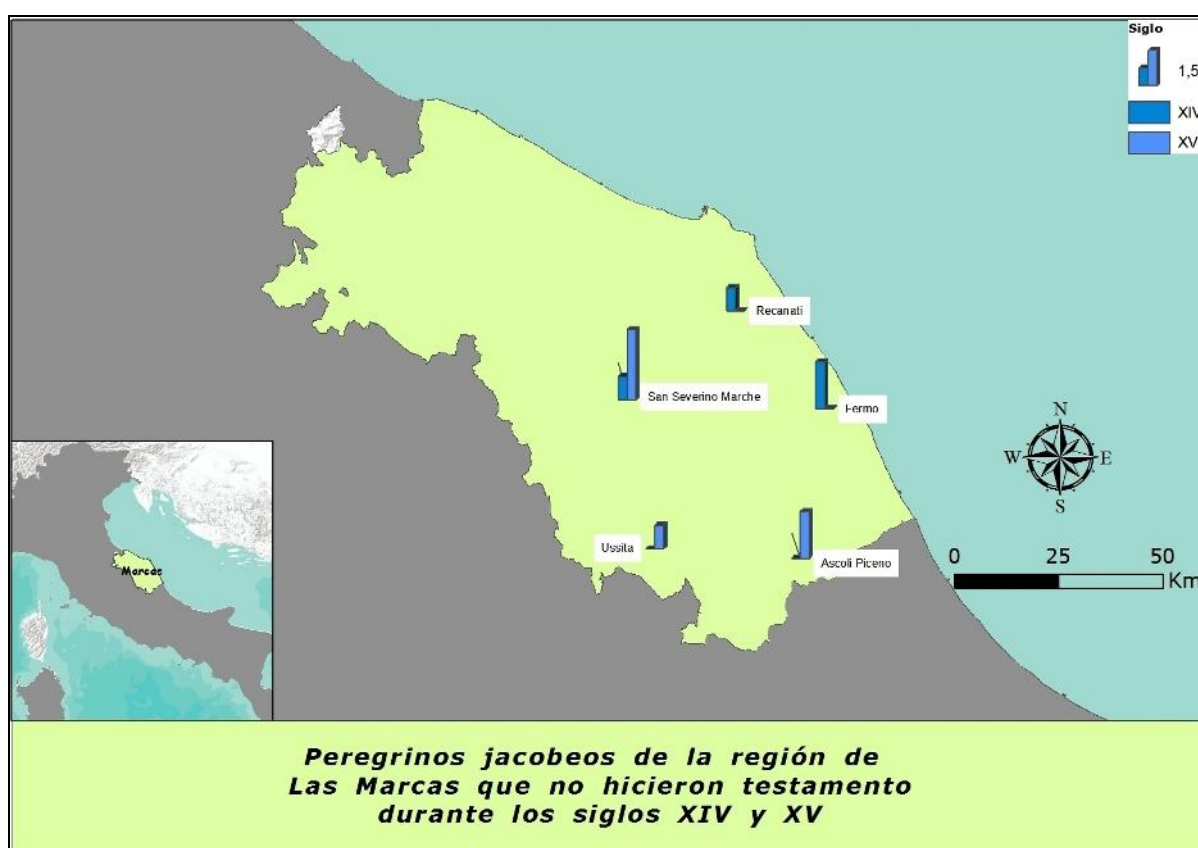
FIGURA 12.



Fuentes varias. Elaboración propia.

La primera noticia de un peregrino de Sanseverino está testimoniada en una acta notarial del 13 de abril de 1384, en la cual consta que “Giacomo Leve di Sanseverino” había puesto en marcha un negocio, junto con Vanni de Recanati, pero tuvieron que pararlo debido a que Giacomo decidió peregrinar a Santiago, demostrando que la fuerza de la devoción era más importante que el comercio. Un ejemplo de un documento redactado por muerte se remonta al 23 abril de 1459 por Bernardo de Antonio, que otorgó testamento antes de ir a Santiago. También en el caso de esta ciudad, no faltan el peregrinaje exvoto (8 de agosto de 1420: Grimaldesco de Rainalduccio) y el peregrinaje por comisión. Según la interpretación de Paciaroni (1999), ésto demuestra que en Sanseverino la práctica del peregrinaje a Santiago era común durante la Edad Media.

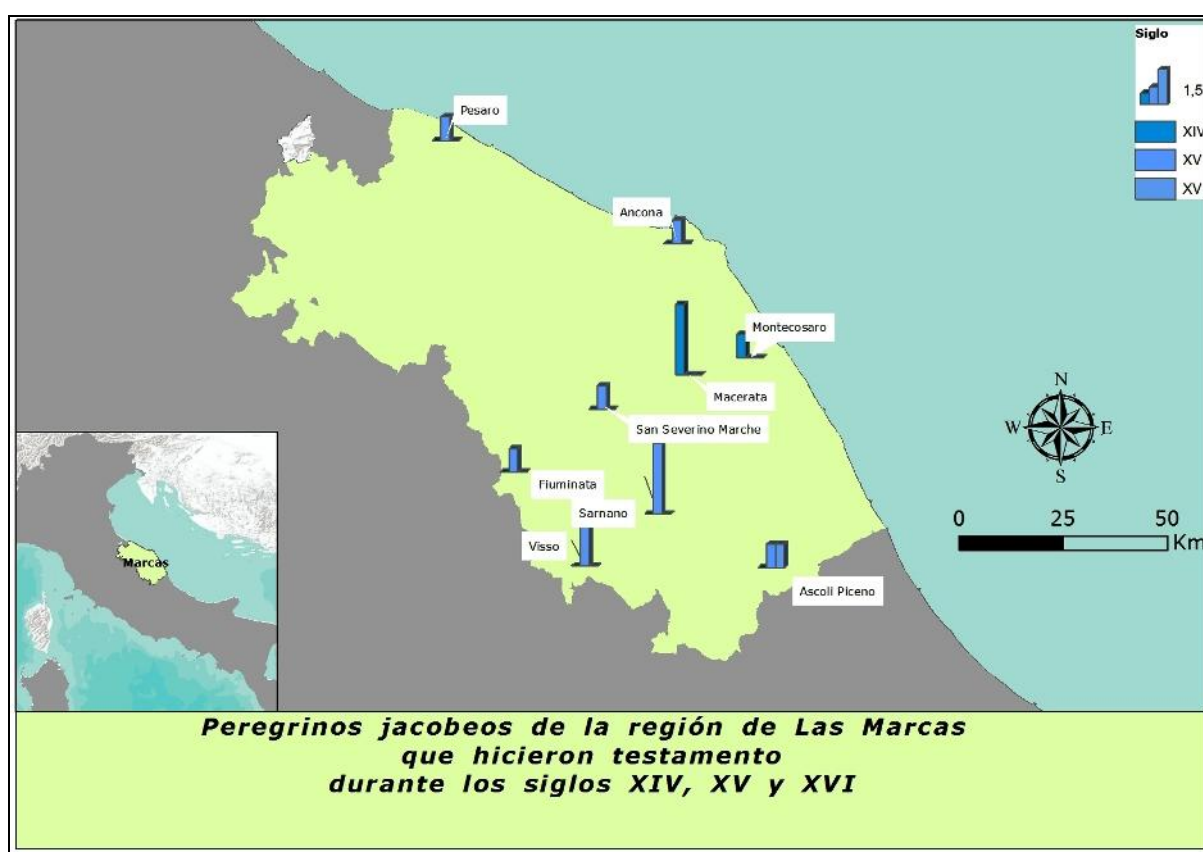
FIGURA 13.



Fuentes varias. Elaboración propia.

Es sin duda interesante el hecho de que los documentos encontrados presenten casos distintos, como peregrinajes por comisión; uno de ellos está registrado en un testamento del 10 de diciembre de 1383, en el cual consta como Lomo de Nicola Bongiovanni dispone de 20 florines para un peregrinaje a San Antonio de Vienne y Santiago de Compostela; y otro se remonta al 1447. Además de los testamentos, en los archivos se encuentran los mismos contratos de comisión, uno de ellos se remonta al 1450. Otra demostración de fe está en la construcción de un hospital de peregrinos. En Sanseverino, la significativa presencia de documentos históricos se debe a su posición geográfica; de hecho, accidentes geográficos como la topografía (por ejemplo, Sanseverino se encuentra en el valle del río Potenza) o la localización (cruce de ejes de carreteras que unía Norte y Sur; interior y costa) se convierten en factores determinantes para la salida y el flujo de peregrinos. Algunos documentos testimonian la presencia de peregrinos procedente de los Abruzos (13 mayo de 1414: Luigi di Agnone de Abruzos y sus compañeros; 29 de enero de 1415: Gregorio de Montereale) o de España.

FIGURA 14.



Fuentes varias. Elaboración propia.

5.6.4. Ejemplos de testamentos de peregrinos jacobeos en Toscana

Según la historiadora de arte Lucia Gai (1993), las voluntades testamentarias de la Edad Media son las principales fuentes para conseguir más informaciones acerca de la peregrinación jacobea. La autora cita el caso de Pistoia, donde los documentos aumentan durante los siglos XIII y XIV, testimoniando sobre todo peregrinaciones devocionales. Un ejemplo es la primera atestación de un peregrino jacobeo de Pistoia, testimoniado en un papel notarial que se remonta probablemente a la última década del siglo XII. Además, también pone de manifiesto la costumbre de: *“donar limosnas o donativos a la Capilla de Santiago, como para establecer un vínculo ideal entre las distintas metas de la devoción europea y el culto que distinguía a la propia ciudad, dedicada a Santiago”* (Gai, 1993:34). Otras investigaciones en este ámbito son las de los estudiosos italianos Marco Tangheroni (1995), Federica Iacomelli (1997) y Giovanni Cherubini (1998).

En el año 1995, el historiador M. Tangheroni en su artículo: *“Un pellegrinaggio votivo marinaro a Santiago nel Carteggio datiniano di Livorno (1387)”* mencionó a un peregrinaje jacobeo por mar. Como nos aclara en su disertación, el revenimiento de este documento se

ocasionó a la hora de investigar las cartas entre Livorno y la compañía Datini di Pisa. En una de estas cartas, se puede leer que la nave Santa María, que solía viajar entre los puertos de Provenza y el de Pisa-Livorno, había cumplido un voto de peregrinaje a la tumba de Santiago de Galicia, que le había dado mucha fortuna. Según el historiador (1995), este documento confirmaría la devoción de los marineros del Mediterráneo, recordando las estrechas relaciones entre el culto jacobeo y la práctica del peregrinaje vía mar, ejemplificada en la *traslatio*, la concha o los milagros marineros de Santiago.

Otros testimonios de peregrinos en Toscana proceden de las investigaciones de Iacomelli Federica (1997), que ha contribuido a la recuperación de dos testamentos de peregrinos de Pistoia. Uno se remonta al 1123, cuando un peregrino hizo testamento antes de ir a Santiago; otro testimonio se refiere a un artesano y comerciante de Pistoia, que hizo el peregrinaje en el periodo entre 1167 y 1192. Además, Giovanni Cherubini (1998) cita otros documentos de la peregrinación toscana a Santiago: uno pertenece a un ciudadano de Pistoia, que estaba en Santiago en el año 1136, su fuente es la *Historia Compostelana*; otro es el testamento de un habitante del rural florentino a punto de salir para hacer un peregrinaje (Pirillo, 1992), y otros son testamentos que se hallan en el Archivo de estado Diplomático de Florencia de ciudadanos de Pistoia y se remontan al 23 enero 1267 y 18 marzo 1268.

5.6.5. El caso de Liguria: entre peregrinos y mercantes

En una contribución al Congreso International celebrado en Barcelona en octubre de 2003 “El Camí de Sant Jaume i Catalunya”, la historiadora Silvana Fossati Raiteri (2007) centra su atención en los genoveses que se dirigían a Santiago y que hacían testamento. Uno de los aspectos interesantes que emerge en su intervención es que, en el caso de Liguria, y sobre todo de Génova, las relaciones con Santiago están fuertemente marcadas por una vertiente comercial; confirmando, de este modo, el flujo de mercantes a lo largo de la ruta, además de proporcionar otra clave de lectura a los testamentos: presencia de hombres con dinero e intereses comerciales.

La autora realiza su investigación en los principales archivos notariales de Génova, analizando documentos de los siglos XII y XIII. Los casos presentados nos permiten afirmar que Liguria cuenta con distintos ejemplos de peregrinos o mercaderes que iban a Santiago de Galicia. En el archivo del notario Giovanni Scriba, un documento señala la presencia de un Giovanni Filardo que iba a Santiago de Galicia el 6 de agosto de 1158, pero no se sabe si iba en calidad de mercader o peregrino. Al siglo XIII pertenecen también otros cuatro testamentos

de peregrinos que disponían sus bienes antes de viajar a Compostela, y que no eran ricos, sino disponían simplemente de lo suficiente para viajar. Otros documentos testimonian la presencia de mujeres peregrinas que hicieron testamento antes de ir a Santiago; se señala la costumbre de peregrinajes por comisión en un documento del año 1238; al 1260 se remontan dos ejemplos de comisión de peregrino a un profesional.

En la casuística ligure no faltan ejemplos de donaciones, como una donación a un hospital de pobres y enfermos regulada por un testamento del 31 de marzo de 1211, o donaciones a la iglesia de Santiago, como aquellas registradas en la ciudad de Savona donde se han revenido dos legados en favor de la iglesia de Santiago que se remontan a 1178 y 1179, además de dos testamentos de los años 1178 y 1181. Otro testimonio de la peregrinación jacobea es un grupo de testamentos redactados entre 1213 y 1275 y que se hallan en el: “*Codice Diplomatico delle relazioni fra Liguria e la Toscana e la Lunigiana ai tempi di Dante (1265-1321)*” (Ferretto, 1901-1906).

Finalmente, en Lombardía, hay un testimonio de un peregrino que sale de Milán para la Galicia (Fonseca, 1974). Un testamento de un milanés es contenido en la obra coordinada por Alba Osimo denle el año 1993: “*Milano e la Lombardia in età comunale. Secoli XII-XIII*”.

Este breve excursus acerca de la *status quaestionis* de la recopilación, búsqueda y análisis de testamentos y legados cuyos contenidos están relacionados con la peregrinación jacobea nos permiten aportar unas reflexiones. En primer lugar, valoramos distintas metodologías de investigación; los lugares de sondeo son varios: archivos notariales, archivos capitulares, estudios anteriores, etc.; esta diferencia puede influir en la tipología de documentos y sus contenidos, como también remarca Lucia Gai (1984). En segundo lugar, estas diferencias pueden perjudicar la interpretación de los resultados de los estudios anteriores, ya que a la hora de compararlos nos hallamos con distintos enfoques y perspectivas de análisis, que nos impiden disponer de una visión homogénea de la situación. Como hemos remarcado, por un lado hay quien prefiere una metodología cuantitativa, centrando su atención en contabilizar los testamentos y legados; por otro lado, hay quien prefiere analizar cualitativamente los contenidos de los documentos, y, finalmente, no descartamos los que intentan combinar datos y contenidos. En tercer lugar, otra diferencia se aprecia con respecto al análisis de los contenidos, puesto que algunas informaciones son homogéneas (fecha, lugar, tipo de testamentos), mientras que en otros casos es difícil citar todos los nombres de

peregrinos o herederos; además, los estudios no analizan de la misma manera todas las épocas, sino que según las áreas geográficas cambian los siglos investigados.

5.7. FUENTES Y METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DE LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS EN APULIA

Desde nuestro punto de vista, el culto es un elemento del *milieu* de la región sagrada; sin embargo, es difícil establecer una fecha exacta a la hora de considerar el nacimiento o la difusión de un culto, a menos que no haya acontecimientos muy visibles. A través del análisis de los documentos históricos, pretendemos comprobar cuando se señalan los primeros síntomas de difusión del culto jacobeo en Apulia.

El culto es un macro-concepto, o mejor dicho una macro-manifestación religiosa que se articula en numerosas expresiones devocionales que pueden ser materiales, como donaciones o construcción de obras pías, e inmateriales, por ejemplo, el peregrinaje. “Reconstruirlo” es una tarea difícil, en cuanto exige la adopción de un amplio punto de vista que abarque más aspectos. En nuestro caso, intentaremos investigar el culto jacobeo en Apulia; para esto, nuestro punto de partida son dos tipologías de documentos históricos, como indicado por Lucia Gai (1993):

“Los testamentos que documentan la devoción jacobea como impulso a la peregrinación pertenecen fundamentalmente a dos categorías: los que se redactaban cuando el testador estaba a punto de emprender el camino, y los que se redactaban al final de la vía o incluso en punto de muerte” (Gai, 1993:34).

Hemos recopilado documentos y escrituras notariales, presentes en bibliotecas y en archivos de la región de Apulia, en las cuales se hiciera algún tipo de referencia al culto jacobeo. Cabe precisar que no hemos sondeado todos los archivos de la región, debido a tiempo y costes, dos obstáculos de la investigación; además, se trata de un ámbito regional que no cuenta con estudios anteriores con los cuales confrontarse. Desde luego, no descartamos la posibilidad de que otros documentos aún estén por analizar, por lo que esperamos que esta primera recopilación pueda ir completándose para consolidar la imagen de la peregrinación jacobea en esta región, aclarando su posición en el marco de los estudios jacobeos en Italia.

Entre las fuentes que hemos sondeado, empezamos citando las siguientes colecciones de documentos históricos pulleses:

- ✓ *Codice Diplomatico Barese*³⁸ (C.D.B.).
- ✓ *Codice Diplomatico Pugliese*³⁹ (C.D.P.).
- ✓ *Codice Diplomatico Barlettano*⁴⁰ (C.D.Ba).
- ✓ *Codice Diplomatico Brindisino*⁴¹.
- ✓ *Revistas del Archivo Histórico Pullese*.

Todas estas publicaciones son el fruto de investigaciones de la “Società di Storia Patria per la Puglia”⁴², que es una sociedad de historia de la patria de la región Apulia, formada por institutos de carácter local cuyo objetivo es fomentar los estudios territoriales antes de la Unidad de Italia y publicarlos. Este trabajo de recopilación ha sido realizado por varios autores, y reclama una “sistematización y contextualización” para investigar la historia de la región, ya que proporciona material precioso que puede ser aprovechado y analizado según los intereses de cada estudio. Los documentos y las escrituras recogidos han sido redactados en iglesias, monasterios, notarías o casas particulares. Además, también hemos consultado antiguos documentos que se guardan en el archivo del hospital civil de Monopoli (Bari) y otras fuentes bibliográficas que citaremos. El principal criterio empleado ha sido encontrar y clasificar los documentos y los textos que, en dichas fuentes, están relacionados con el culto jacobeo. No hemos puesto ninguna limitación temporal a la búsqueda de documentos, ya que nuestro objetivo ha sido poder abarcar un número significativo de casos.

³⁸ Está formado por diecinueve volúmenes en los cuales se reúnen los pergaminos procedentes de los archivos de las siguientes iglesias: Basílica de San Nicolás de Bari, Catedral de Bari, Catedral de Terlizzi, Catedral de Barletta. Además, reúne documentos históricos procedentes de las ciudades de Molfetta, Corato, Altamura y Barletta.

³⁹ Está formado por quince volúmenes en los cuales se reúnen los pergaminos procedentes de los archivos de las siguientes iglesias: Basílica de San Nicolás de Bari, Catedral de Bari, Catedral de Altamura, Monasterio de San Leonardo de Siponto, Monasterio de Santa Clara de Nardò, Monasterio de S. Matteo di Sculgola en Capitanate, Abadía de Cava (Gargano) Catedral de Terlizzi. Además, reúne documentos históricos procedentes de las ciudades de Conversano, Troia y Lucera. (colección recubre un área geográfica más amplia que la anterior, en cuanto cuenta con documentos revenidos en monasterios y pueblos de la provincia de Foggia).

⁴⁰ Está formado por tres volúmenes en los cuales se reúnen los pergaminos procedentes de las iglesias de Barletta y de notarías de la ciudad.

⁴¹ Está formado por tres volúmenes en los cuales se reúnen los pergaminos procedentes de las iglesias de Brindisi y de notarías de la ciudad.

⁴² “Sociedad de Historia Patria para la Apulia”.

5.8. LOS TESTAMENTOS DE PEREGRINOS Y PEREGRINAS JACOBEO DE APULIA

Como hemos indicado, el arquetipo del viaje medieval es el peregrinaje (Cherubini, 1998). Los más famosos peregrinajes resultan ser hechos por hombres, ya que los datos relativos a la mujer peregrina son minoritarios. De hecho, no se conocen textos específicos dedicados a la peregrinación femenina medieval y los estudios han simplemente indicado su presencia durante los viajes (Craig, 2003). Entre ellas, algunas viajaban con sus maridos, mientras que otras se desplazaban para conseguir algún remedio (González Vázquez, 1989). Puesto que los hombres solían ser más literatos que las mujeres, escribían más que ellas (Bitel, 2002), decidiendo quien iba a ser “participe” de la historia. El resultado ha sido un mundo con “voces masculinas”, que se hacían cargo de hacer llegar (y mediar) un punto de vista femenino. A pesar de eso, las mujeres han sido peregrinas y las recientes investigaciones pretenden poner de manifiesto su papel. Se han analizado fuentes e itinerarios de viaje en los cuales apareciese la mujer, con la intención de darle visibilidad y reconocerle su posición y participación en el mundo medieval (Maier, 2004).

De esta manera, al mismo tiempo que investigamos la figura del peregrino a través de la práctica del testamento o del legado, nos planteamos contribuir a los estudios de género desde el punto de vista de la geografía de la peregrinación. Por estas razones, articulamos el siguiente análisis de las disposiciones testamentarias en: un análisis general y unas consideraciones específicas acerca de las relaciones entre la geografía de la peregrinación y los estudios de género.

En nuestro sondeo hemos encontrado solo cuatro testamentos redactados entre el año 1148 y el año 1362; de ellos dos han sido otorgados por mujeres y dos por hombres. Desde luego las informaciones cambian según el documento, así que en algunos casos faltan algunas de ellas.

CUADRO 6. Los testamentos de los peregrinos jacobeos de Apulia

	Lugar y Fecha	Peregrino	Fuente
1	Molfetta, marzo 1148	León	C.D.B. vol. VII, nº XVII
2	Febrero, 1213	Galecta, esposa de Bueno Infante	Camobreco, F. <i>Regesto di S. Leonardo di Siponto</i> , N. 155.
3	Bari, 31 agosto 1256	Margarita, f. Hugolini de Branca	C. D. B. VI, N. 95
4	Nápoles, 13 abril 1362	Emperador Roberto y su entorno	Carabellese, F. “La Puglia nel Secolo XV”, Parte II, 1807, N. IV

Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 15.



Fuentes varias. Elaboración propia.

Transcribimos el texto original de cada testamento, aportando para todos ellos la relativa traducción. Considerado el paso del tiempo, en el proceso de transcripción de los contenidos de los pergaminos faltan algunas palabras, que indicamos con un (¿). Finalmente, aportamos nuestro comentario y contextualización del testamento.

5.8.1. El Peregrino de Molfetta

C. D. B. VII, N. XVII

1148 e 18.º di re Ruggiero, marzo, indiz. XI, Molfetta.

Prete Smaracdo di Simeone di Molfetta, nella Chiesa di S. Giovanni posta fuori la medesima, secondo la disposizione testamentaria dello zio Leone andatosene in pellegrinaggio a S. Giacomo di Galizia, dona alla Trinità di Cava ed all'abate Marino, assistito dall'avvocato Boamondo giudice, due pezze di terra con ulivi, riservatosene l'usufrutto vita durante. Notar Lorenzo di Giacinto notaio. Scrittura. Minuscola cancelleresca. Mal conservata dall'umido. Arca XXVI, n. 115.

Eterni verbi dei incarnationis anno millesimo centésimo quadragesimo octavo regnique domini nostri Rogerii regis excellentissimi anno octavodecimo mense martio indictione undecima. Ego Smaracodus presbiter filius Simeonis civitatis Melficte foras eiusdem civitatis, intus in ecclesia sancti Iohannis presentibus Sikinolfo iudice et bonis hominibus, declaro quoniam dum Leo patruus meus divino compulsus spiramine decrevisset ire causa orationis in ecclesiam sancti Iacobi de Gallitia tunc disposuit ut si in eundo vel redeundo vel post reversionem sine alia ordinatione diem suum fungeret, qualiter et quibus res sua relinqueret (?) et inter cetera sue dispositionis ordinavit mihi duas petiolas terrarum cum arboribus olivarum et donec viveret haberem inde usumfructum. Postea vero essent cui melius pro salute anime sue relinquendi providerem, ut brebe sue dispositionis aperte declarat. Ego vero sepe mihi (?) revolvens cui pro salute anime ipsius relinquentur (?) visum mihi est recta opinio nanim melius fore relinquere ad Marino bone religionis venerabili abbati monasterii ecclesie sancte Trinitatis de Caveis. Voluntarie igitur [iu] dice et bonis hominibus, voluntatem testantis complere est eam per fustem relinquo preditas petiolas terrarium cum olivis eidem venerabili abbati accipienti eas una cum Boamundo milite eiusdem monasterii advocato, existente mihi advocato Roberto, ut a die obitu mei in antea omni tempore sint in potestate ipsius domini abbatis et predicti monasterii eiusque rectorum ad habendum et possidendum eas cum introitibus et exitibus suis et cum omnibus intra habitis preter illas sex arbores quas idem testator in testamento reliquit Belcusiule liberte Margarite uxoris sue, et faciendum in eis et de eis omne quod voluerint sine alicuius contrarietate. Quarum petiolarum una videlicet que est in loco qui dicitur pi lle giratur finibus his. Primo a mediis finetis est terra cum olivis Maionis filii Sarappi. Secundo a mediis finetis est terra cum olivis filii Iohannis de Ademario. Tertio a medio parie(te) est terra cum olivis ecclesie sancti Iacobi. Quarto a medio pariete est terra cum olivis Kurileonis filii Mathei. Altera vero ex predictis petiolis est in loco Padule iuxta terram cum olivis Mandi iudicis filii Maioris magistri et iuxta olivas episcopii nostre civitatis unde voluntarie vadium ecc. pro pena decem regales. Et hoc scriptum scripsit notarius Laurentius filius Iaquinti notarii eo quod interfuit (Signum).

Iudex conflictus Sikinolfus conterit ictus (Signum) (in capitali).

† Ego Iohannes diaconus testis.

Traianus diaconus queque prescripta corroborat⁴³.

⁴³ 1148 e 18.º del Rey Ruggiero, Marzo, indiz. XI, Molfetta.

Se trata del primer testamento y de la primera documentación escrita de un peregrino jacobeo en Apulia, al cual se hace referencia en algunos estudios jacobeos acerca de dicha región como “el peregrino de Molfetta”; de hecho, su fuente es el séptimo volumen del *Codice Diplomatico Barese*, subtítulo “Carte de Molfetta”, que reúne los documentos hallados en dicha ciudad, un pueblo costero al Norte de Bari.

El testamento fue redactado en marzo 1148 en la iglesia de San Juan, a las afueras de Molfetta, por León que, según consta, decidió “*ire causa orationis in ecclesiam sancti Iacobi de Gallitia*”, es decir, por motivo de oración quiso peregrinar a Santiago de Galicia y, así mismo, dispone de sus bienes, en el caso de que la muerte lo sorprenda durante su viaje. El ejecutor testamentario es Smaracdo, que expresa en primer persona las voluntades, y que es, además, nieto y heredero. Él recibe el encargo de disponer de los bienes de su tío, cuidando del usufructo de unas tierras y viñas que le deja en herencia. Es interesante remarcar que los

Prete Smaracdo de Simeone de Molfetta, en la Iglesia de San Juan, a las afueras de la misma, según disposición tmentaria de su tío León ido en peregrinaje a Santiago de Compostela de Galicia, dona a la Iglesia de Santa Trinidad de Cava y al abad Marino, asistido por al abogado Boamondo juez, dos tierras con olivos, reservándose el usufructo durante su vida. Notario: Lorenzo di Giacinto.

Escritura: Minúscula cancilleresca. Mal guardad de la humedad. Arca XXVI, n. 115.

En el año 1148 de la encarnación de la palabra de Dios y año 18 del reinado de nuestro señor excelentísimo el rey Rogerio, en el mes de marzo, concilio undécimo. Yo, presbítero Smaracdo, hijo de Simón, de la ciudad de Molfetta, a las afueras de la misma ciudad, dentro de la iglesia de San Juan, en presencia del juez Sikinolfo y de hombres buenos, declaro, pues, que mi tío León, reunido con el Divino Espíritu, había decidido ir, con motivo de la oración, a la iglesia de Santiago de Galicia. Dispuso entonces que si al ir o al volver y sin otra disposición terminase su día, cuanta y cualquier cosa suya que dejase, y de las demás cosas de su disposición, me ordenó dos parcelas de tierras con olivos y que mientras viviese que lo tuviese allí en usufructo. Luego, ordenó que en verdad quede alguien que procure lo mejor para la salud de su alma, como lo declara brevemente en su disposición. En verdad yo, que recuerdo muchas veces a quien ha dejado para que procure lo mejor para su alma, tengo una buena opinión del venerable Marino abad del monasterio de la iglesia de Santa Trinidad de Cava. Así pues, como voluntario... con el juez y con hombres buenos, para que se cumpla la voluntad del tndo por este báculo, dejo notificadas las parcelas de tierras con olivos, para el mismo venerable abad que recibe una junto con el soldado Boamundo, llamado del mismo monasterio, con la presencia ante mí del llamado Roberto, para que desde el día de mi muerte y todo el tiempo en adelante esté en potd del mismo señor abad y del mencionado monasterio y de sus rectores, para que las tengan y las dispongan con sus entradas y salidas y con todas las cosas que tiene dentro, excepto aquellos seis árboles que el propio tndo le dejó en el tmento a Belcusiulo, hijo de Margarita, su esposa, y haciendo en ellos y de ellos todo lo que quisiesen sin ninguna contrariedad. Una de aquellas tierras está claro que está en un lugar que se llama (?) que gira en los límites. En el primero desde la mitad del límite está la tierra con olivos de Maión, el hijo de Sarappo. En el segundo desde la mitad del límite está la tierra con olivos del hijo de Juan de Ademario. En el tercero desde la mitad del muro está la tierra con olivos de Kurileón, hijo de Mateo. La otra, en verdad, desde las mencionadas parcelas está en el lugar de Padula, junto a la tierra con olivos de Mando, el juez, hijo del maestro mayor, y junto a los olivos del obispo de nuestra ciudad por el que voluntariamente entregó de fianza a la iglesia diez reales como compensación. Esto lo escribió el notario Laurentius, hijo del notario Yaquinto, escribió esto que acabó.

El Juez Sikinolfo

† Yo Juan Diácono, testigo.

El diácono Trajano también pr ordenanza.

testamentos no preveían solo una organización de los bienes materiales, sino sobre todo de los inmateriales, o sea del alma “*pro salute anime sue relinquiendi providerem*”. De hecho, León se interesa por su alma, y por eso Smaracdo deja en herencia a la iglesia de Santa Trinidad de Cava las parcelas de tierra de olivas para que el abad siga cumpliendo las voluntades testamentarias en su lugar. Se lega un bien material a una Institución “*pro salute anime*”, o sea para que alguien se encargue de cuidar de su alma después de la muerte. Percibimos una fuerte connotación religiosa en este testamento, que atribuimos al hecho de que el redactor sea un presbítero, que “contagia” el texto con su religiosidad.

En el imaginario del peregrino lo material y lo inmaterial están relacionados, se aprecia la conciencia de que “todo tiene precio”, también la salvación del alma.

5.8.2. Una peregrina de Foggia: Galecte

REGESTUM N. 155

Febbraio 1213.

Ex quo Deus voluit incarnare a. MCCXIII., Regnante Ottone [IV] imperatore Rom. imperii eius a. .III., mense februarii, ind. I. Ego Bonus Infans, Fogie habitator, confiteor habere domun pertinentem ol. uxori mee Galecte, quam monasterio S. Leonardi obtulerat, seipsa offerendo, et ea, orationis causa, pergente ad Sactum Iacobum eandem domum mihi dedit ad usufructum de voluntate prioris, devolvendo post funus meum ad monasterium; quia nunc utile mihi est vendere, presente Iohanne de Alberico Fogie iudice, vendidi et fuste tradidi domum tibi Ambrosio preposito S. Leonardi de Fogia pro quadraginta quattuor solidis quos a te recepisse confiteor; fines et mensure hee sunt: prima parte secus plateam vicinalem pedes viginti, secunda secus plateam publicam pedes sedicem, tertia secus [domum] magistri Deodedi pedes viginti, quarta secus domum magistri Trogi pedes sedecim et coniungitur priori fini; mensura pedis potestis videre a principio huius cartule usque ubi in latere incisa est et crux facta. Ego Bonus Infans obligavi me et heredes per guadium quam in presentia iudicis tibi dedimus, recipiente tecum Roboam advocato eccl.; fideiussorem me posui ad pignorandum nos in omnibus bonis; si aliquod colludium commiserimus, II. unc. Auri vobis componere debeamus; ego Maria uxor Boni Infantis huic contractui consensum adibui. En ego Goffridus perfeci scriptum, mandati iudicis fidus rationis ordine fictum. [ST]. Ego Iohannes de Alberico iudex. [SI]. Hanc crucem fecit Milus t.

Hanc crucem fecit Leonardus Iohannis de sir Marino t⁴⁴.

⁴⁴ REGESTUM - Registro

Febrero de 1213.

En el año 1213 desde que Dios quiso encarnarse, en el año tercero del reinado de Otón (IV), emperador del imperio romano, mes de febrero, concilio I. Yo Bueno Infante, habitante de Foggia, confieso tener una casa que le pertenece a mi esposa Galecta, quien se ha presentado en el monasterio de San Leonardo, ofreciéndose a sí misma, y ella por motivo de oración, yendo a Santiago, me dejó la misma casa en usufructo por voluntad del superior, debiendo ser devuelta tras mi funeral al monasterio. Como ahora es beneficioso para mí venderla, ante

La fuente del testamento es el *Regesto di S. Leonardo di Siponto*; se trata de una obra fruto del trabajo de recopilación de los documentos del Monasterio de S. Leonardo de Siponto realizado por Fortunato Camobreco y publicado en el 1913. En el *Regestum* (registro) el autor hizo una breve descripción de la historia de dicho monasterio y reunió 384 actas; de las cuales guardó la numeración, indicándola a la izquierda del documento (C.D.P. XXXI, 1991). En esta colección se encuentra el primer documento que hace mención de una peregrina jacobea en Apulia.

Nos hallamos en febrero de 1213, en Foggia, donde Bueno Infante, esposo de Galecta, expresa las voluntades de su mujer. Aunque no se trate de un explícito testamento redactado por una peregrina jacobea, es importante en cuanto deja constancia de su existencia y de su derecho a hacer testamento. Como en el caso anterior, apreciamos que el texto está redactado por otra persona. Bueno Infante nos informa de que su mujer Galecta: “*orationis causa et ea, orationis causa, pergente ad Sactum Iacobum*”, es decir, por motivo de oración se había ido a Santiago de Compostela, le había dejado en usufructo una casa, a condición de que tras su muerte, ésta pasara al Monasterio de “San Leonardo della Matina in Siponto”, que desarrollaba un papel central en la actual provincia de Foggia durante la Edad Media. Cuando se redacta este documento, la peregrinación había ya tenido lugar, pero la mujer no había vuelto de su peregrinaje; confirmando la imagen de un camino peligroso.

Por el contrario de cuanto dispuesto por su mujer, Bueno Infante declara que no puede satisfacer estas voluntades, sino está obligado a vender dicha casa, ya que necesita la relativa compensación: “*para su felicidad y la felicidad de su familia*”. A tal propósito, hay que poner de manifiesto que Bueno Infante se había vuelto a casar, ya que en el testamento consta la presencia de su esposa María, que da su consentimiento para este contrato.

Este testamento nos demuestra que no siempre el heredero respetaba las voluntades del testador, sino que se hacía cargo de los bienes según sus intereses. Así mismo, la mujer

el presente juez de Foggia, Juan de Alberico, la vendí y con el bastón te entregué la casa a ti, Ambrosio, oficial de San Leonardo de Foggia por 44 sólidos, los cuales afirmo que he recibido. Los límites y proporciones son estos: en la primera parte la corta la plaza vecinal a los 20 pies, en la segunda la corta la plaza pública a 16 pies, en la tercera la corta la casa del maestro Deodedo a 20 pies, en la cuarta la corta la casa del maestro Trogo a 16 pies y se junta por el primer límite; la medida de los pies la podéis ver desde el principio del mismo cartel hasta el lateral donde está hecha una cruz. Yo, Bueno Infante, me comprometí a mí y a los herederos por la felicidad, que te entregamos en presencia del juez, contigo, Roboam, abogado de la iglesia, que lo recibes; me dispuse al fideicomiso hasta que hayamos empeñado todos los bienes; si lamentamos perjuicio (1) alguno, deberemos disponer dos onzas (2) de oro para vosotros; yo, María, esposa de Bueno Infante doy mi consentimiento para este contrato.

Yo Gofredo, secretario del prefecto, fiel al encargo del juez de hacerlo por orden de cálculo. Yo, juez Juan de Alberico. Milus, un testigo, hizo cruz. Leonardo Juan de Sir Marino hizo cruz.

peregrina resulta ser religiosa y temerosa de Dios, hasta el punto que decide peregrinar a Santiago de Compostela. Se preocupa por su alma más que el marido, el cual no respeta sus voluntades, sino pone las exigencias materiales de la vida terrena delante de las exigencias inmateriales de la vida celeste de su difunta mujer. Ésto confirma el valor simbólico de dichos actos, que servían al ser humano medieval para sentirse seguro. Además, este simple hecho nos permite llegar a las siguientes reflexiones: incluso tras su muerte, las voluntades de la mujer están sujetas al beneplácito del “hombre”, en este caso de su marido, cuyo poder es tan fuerte que lo habilita a cambiar las disposiciones delante de un juez, que avala esta decisión.

Como en el caso anterior, apreciamos un pasaje de herencia, es decir, que el peregrino en sus voluntades dicta ya el futuro de sus bienes, que primero da en usufructo a un familiar, el cual, después de su muerte, tendrá que legarlo definitivamente a una institución eclesiástica. En este testamento faltan las disposiciones para la salvación del alma, que podríamos suponer asegurada si se respetara la voluntad del testador de legar su casa al monasterio. Ésto demuestra el simbolismo de dichos legados, que servían al ser humano medieval para sentirse seguro; son funcionales al acto performativo, tras el cual, no siempre se cumplen. En el caso anterior, es Smaracdo quien decide qué hacer con la herencia de su tío, asegurando a León la protección del alma legando los bienes al monasterio, porque siendo religioso cree en la salvación del alma. Por el contrario, Bueno Infante, encontrándose en apuros, pone las exigencias materiales de la vida terrena delante de las exigencias inmateriales de la vida celeste de su mujer.

5.8.3. El testamento de Margarita, hija de Hugolino de Branca

C.D.B. VI, N. 95.
agosto, Indiz. XIV)

A.D. 1256

(31

Data di luogo:

Bari.

Rogatorio:

Saracenus not.

Descrizione:

Taglio rettang: alt. 0,28 12, largh. 0,23

Scrittura:

Gotica.

Contenuto:

Margarita, f. Hugolini de Branca, di Bari, disponendosi ob remedium peccatorum a recarsi in pellegrinaggio a s. Iacopo di Gallizia, fa il suo testamento.

Bibliografia:

Inedita.

Salutifere Incarnationis domini nostri Iesu Christi anno millesimo ducentesimo quinquagesimo sexto. Regni vero domini nostri Corradi secundi illustris Ierusalem et Sicilie regis ac ducis Svevie, anno tertio, mense Augusti ultimo eiusdem indictionis quaterdecime. Ego Margarita f. qd. Hugolini de Branca et uxor Saraceni magistri patitarii Barensis assistente et auctoritatem michi prestante sire Marino Nicolai Scioy Baiulo Bari a me michi mundualdo electo in hac causa cum legitimo caream mundualdo predicto magistro Saraceno viro meo Petro et Iohanne propinquieribus parentibus meis. Interrogata quoque a subscripto

Iudice de vi et suasionem et nichil horum me pati profitens set mea spontanea et gratuita voluntate de licentia etiam predicti viri mei et iudicis infrascripti quia ob meorum remedium peccatorum apud sanctum Iacobum de gallicia in proximo sum itura subscripta bona mea disposuit infra dicetur ne decederem intestata. Quia quocumque ingrederis sequitur mors, corporis umbra, et vitam nos sequimur, et mors nos sequitur fugientes. Igitur in presentia domini Kuribarde regalis barensis Iudicis presentibus et ibi sire Doferio Petri de Archiepiscopo, sire Andrea magistri Angeli Gentilis negotiatore et sire Palmerio Azzonis campore, barensibus testibus ad hoc specialiter convocatis et rogatis utile duxi presentes condere codicillos quos volui iure testamenti valere ant iure codicillorum. et legavi et ex causa mortis donavi clericis ecclesie sancti Nicolai de Baro post mortem meam corrigiam unam vinearum de ordinibus quinquaginta tribus cum omnibus arboribus cuiuscumque generis in ea astantibus et cum una arbore ficus rubee que stat iuxta parietem curtis palmenti. Que corrigia de gifula dicitur, et est in sancta Maria de deserto iuxta curtem palmenti, iuxta vineas quas Saxo tenet pro parte uxoris sue et iuxta vineas sire Gualterii de Esculo. Item clericis barensis matris ecclesie corrigiam unam vinearum de ordinibus quadraginta duobus que est in eodem loco iuxta vineas filiorum Leonis buffi, iuxta vineas predicti sire Gualterii et iuxta viam publicam extra parietem. Item volui et precepi ut si me mortua contigerit mori Margaritam neptem meam uxorem predicti Saxonis vinea una que consistit in duabus corigiis vinearum et fuit qd. Iordani fratris mei, quam dicta Margarita tenet et est in eodem loco subscriptis finibus limitata, deveniat clericis ecclesie sancti Nicolai maioris et clericis barensis matris ecclesie supradictis. Quarum duarum corrigiarum ipsius vinee una est iuxta vineas qd. sire Petri Crassi iuxta parietem curtis palmenti et iuxta vineas predicti sire Gualterii. In qua corrigia vinearum est predicta arbor ficus rubee eisdem clericis ecclesie sancti Nicolai maioris legata. Altera est iuxta vineas desertas sancte Barbare, iuxta vineas Viti Cosme et iuxta vineas et palearia quas dictus Saxo tenet pro parte uxoris me. Ad huius autem mee iudicationis et dispositionis perhennem memoriam et predictorum clericorum ecclesie sancti Nicolai maioris cautelam presens scriptum testamenti a me conditi scripsit Saracenus publicus Bari notarius qui predictis interfuit subscriptionibus predictorum iudicis et testium communitum⁴⁵.

⁴⁵ Fecha de lugar: Bari.

Rogatorio: Notario Saracenus

Descripción: Corte rectangular, longitud 0,28 12, anchura. 0,23

Escritura: Gótica.

Contenido: Margarita, f. Hugolini de Branca, di Bari, disponiéndose en remedio de sus pecados a peregrinar a Santiago de Galicia, hace tmento.

Bibliografía: Inédita.

En el año de gracia de 1256 de la encarnación de nuestro señor Jesucristo. En el año 3 del reinado de nuestro señor Corrado, segundo rey ilustre de Jerusalén y Sicilia y duque de Svevia, mes de agosto, el último del mismo concilio 14.

Yo, Margarita, hija de Hugolino de Branca y esposa del maestro Sarraceno Patitario de Bari, con la asistencia y presencia ante mí de su autoridad Sir Marino Nicolás Sioy Baiulo de Bari, elegido “mundualdo” en causa, puesto que carezco de legítimo “mundualdo”, junto con mi mencionado marido Sarraceno y mis parientes cercanos Pedro y Juan. Fui interrogada también por el juez firmante sobre la fuerza y la persuasión y declaro que

En el sexto volumen del C.D.B., el pergamino nº 95 documenta el peregrinaje y las voluntades de una peregrina de Bari. Nos hallamos en 1256, cuando Margarita, hija de Hugolini de Branca de Bari hace testamento. Si analizamos el contenido, apreciamos que se trata de un “ejemplo completo de testamento”, en el sentido de que destacan todos los aspectos salientes de un texto de este género. Además, a diferencia de los documentos anteriores, desde el punto de vista estilístico, está redactado en primera persona por parte de la peregrina. En primer lugar comprobamos el hecho de que antes de marchar, los peregrinos tenían que pedir permiso a familiares, sobre todo en este caso, ya que se trata de una mujer. Margarita declara que emprende la peregrinación: “*por mi propia y libre voluntad de poder, también de mi mencionado marido y del juez firmante*”, es decir, dispone del permiso de su marido para peregrinar y que su decisión es libre y está tomada sin fuerza, ni persuasión.

Al parecer, se trata de una mujer que goza de unos beneficios y de relativa libertad. En segundo lugar, aclara la motivación del peregrinaje: “*ob meorum remedium peccatorum*”, o sea, pedir perdón por sus pecados. Un tercer aspecto típico de los testamentos de peregrinajes es la imagen de la muerte: “*quia quocumque ingrederis sequitur mors, corporis umbra, et vitam nos sequimur, et mors nos sequitur fugientes*”. Margarita hace referencia a la muerte y a la posibilidad que ésta pueda pasar en cualquier momento. Desde el punto de vista metafísico,

no he permitido ninguna de éstas, sino por mi propia y libre voluntad de poder, también de mi mencionado marido y del juez firmante, puesto que para el perdón de mis pecados estoy en Santiago de Galicia, en las cercanías, y escritos a continuación rán mis bienes que quedan dispuestos como se indica abajo para que no muera intda. Por razón, porque a donde quiera que vayas te sigue la muerte, el alma se va del cuerpo, perseguimos la vida y la muerte nos sigue aún cuando huimos. Así pues, en presencia del señor Kuribardo, juez real de Bari, y ndo presentes aquí también Sir Boferio, arzobispo de Pedro, Sir Andrea negociador del maestro Ángel Gentilio y Sir Palmerio, cobrador de Azzonis, con testigos de Bari, que son convocados y se les ruega que sean eficaces, he conducido a los presentes a redactar los códigos que quise, con razón del tmento, que tuviesen valor ante el derecho de los códigos. A causa de mi muerte he legado y donado a los clérigos de la iglesia de San Nicolás de Bari, para después de mi muerte, una correa de viñas de 50 filas con todos los árboles, de cualquier clase que sean, y que estén en pie en la misma, y una higuera roja que está junto al muro del pequeño lagar. A se le llama correa de Gifula, y está en Santa María del desierto junto al pequeño lagar, junto a las viñas que tiene Saxo por parte de su mujer y junto a las viñas de Sir Gualterio de Esculo. Del mismo modo, a los clérigos de la madre iglesia de Bari dejo una correa de viñas de 42 filas que está en el mismo lugar junto a las viñas de los hijos de León Buffo, junto a las viñas del mencionado Sir Gualterio y junto a la vía pública por fuera del muro. Igualmente quise y adelanté que si me llegase la muerte, a mi nieta Margarita, esposa del mencionado Saxo, la viña que consiste en dos correas de viñas y que fue en su día de mi hermano Jordano, la cual tiene la mencionada Margarita y está en el mismo lugar, acotada por los límites que se han descrito, pasan a los clérigos de la iglesia mayor de San Nicolás y a los mencionados clérigos de la madre iglesia de Bari. De s dos correas una viña está junto a las viñas de Sir Pedro Craso, junto al muro del pequeño lagar y junto a las viñas mencionadas de Sir Gualterio. En correa de viñas está, como se dijo, la higuera roja legada para los mismos clérigos de la iglesia mayor de San Nicolás. La otra está junto a las viñas desiertas en Santa Bárbara, junto a las viñas de Vito Cosme y junto a las viñas que se dijo que tiene Saxo por parte de su mujer. Pero para que de este proceso y de disposición quede memoria permanente y como medida de precaución de los mencionados clérigos de la iglesia mayor de San Nicolás, el presente tmento escrito, hecho por mí, lo redactó Sarraceno, notario público de Bari, que como se ha dicho, tomó parte con las firmas de los jueces mencionados y el conjunto de testigos.

(Sin subscripciones)

ésto lleva a preocuparse por el alma, mientras que desde el punto de vista material, significa disponer de bienes y propiedades, por lo tanto es mejor no morir sin haber hecho testamento.

Hacer testamento era una práctica pero también un rito, como demuestran las informaciones acerca de todas las personas que asisten al acto; a cada una de ellas se le atribuye un papel. En este acto apreciamos el papel jurídico-notarial desarrollado por el juez, el notario, el arzobispo, el negociador; la función de aval o permiso, recubierta por sus familiares, y una función presencial recubierta por el citador y por el “*testium communitum*”, que representa el conjunto de testigos que “sirve” para dar valor al acto. En realidad, se trata de un “público masculino” formado por su marido Sarraceno y sus parientes cercanos Pedro y Juan, también asisten el señor Kuribardo, juez real de Bari, el Señor Boferio, arzobispo de Pedro, el Señor Andrea negociador del maestro Ángel Gentilio y Sir Palmerio, cobrador de Azzonis.

La lectura de la traducción del testamento nos proporciona informaciones acerca de la formalidad del derecho medieval; de hecho, uno de los primeros aspectos que se aclara es el “mundualdo”, es decir, a quien le pertenece el poder. Según el antiguo derecho germánico, el mundualdo era quien ejercía el “mundio”, por ejemplo, el jefe de familia. En dicha escritura, se esconde un fuerte simbolismo, en cuanto ésta sirve para iniciar al testador en una nueva vida, y hacer que pueda “salir tranquilo”. Margarita explica todas las donaciones a los distintos herederos, que son los clérigos de la iglesia de San Nicolás de Bari y de la catedral de Bari y su nieta Margarita. La herencia y la plena potestad que posee acerca de sus bienes nos dan a entender que se trata de una mujer aristocrática, ya que el marido era un “maestro sarraceno”. Al ser redactado en primera persona, nos acercamos solo a su punto de vista, sin saber lo que va a pasar después de su salida. Como destacado en los casos anteriores, “los que quedan” no siempre respetan las voluntades, anulando así el valor performativo de este acto.

A través de estos documentos, se confirma la imagen de mujeres más piadosas y generosas que los hombres; tal como se solía considerar durante la Edad Media, la caridad era una expresión privilegiada de la religiosidad y de las virtudes femeninas. Una caridad, que, como demuestran los legados a continuación se manifestaba también fuera del Camino a través de posibilidades distintas. En nuestro caso, vamos a considerar los legados y las donaciones a estructuras con dedicación jacobea.

Aunque limitado en el número de casos tomados en consideración, podemos apreciar un cierto papel de la mujer en la peregrinación. Si consideramos los contenidos de los

testamentos, apreciamos una cierta “independización de la mujer” que dispone libremente de sus bienes y su vida, y aun por encima en ambos casos se trata de mujeres casadas.

5.8.4. Un grupo de peregrinos a “Santi Iacobi de Galizia”

1362, 13 APRILE, INDIZ. XV, NAPOLI.

Robertus dei gratia imperator constantinopolitanus Romanie despotus, Achaye et Tarenti princeps Herrico domini Roberti de Tarento iustitiario et vicario terrarum nostrarum Trani, B, Melficte, Iuvenacii atque Bari provincie Terre Bari et Masello Bissie de Neapoli rationali ac stamto (sic) super recollecione pecunie residuorum nostre curie debitorum vel eorum alteri consiliariis et familiaribus nostris salutem et dileccionem sinceram. Pro parte universitatis hominum civitatis nostre Bari devotorum nostrorum habuit exposicio noviter culmini nostro facta, quod tu Maselle seu commissarii tui ab universitate dicte civitatis nostre Bari, requirens et exigens certa residua, que asseris curie nostre deberi per universitatem eandem, et precipue pro certo pecuniali subsidio olim per universitatem eandem culmini nostro facto pro itinere beati Iacobi de Galiciis, cuius limina disposuimus visitare, ad requisicionem, monicionem, inducionem et suasionem condam domini Iohannocti Siripandi tunc cancellarii nostri ad partes ipsas propterea per nos missi, nec non protaxis seu solucionibus gagiorum certe gentis nostre armigere in ipsis partibus militantibus. Ad quorum residuorum solucionem dicta universitas credens se rationabiliter non teneritum pretextu cuiusdam remissionis de dictis residuis prefati ityneris per nos certis ex causis occupantibus mentem nostram minime percompleti, tum etiam quia ad solucionem dictorum gagiorum dicte gentis armigere minu(m)e tenebantur, propterea ipsa residua solvere non curavit. Tuque provide ad predam animalium hominum universitatis iamdicte aspere processisti non sine gravi dispendio hominum eorum. Proptequod fuit maiestati nostre humiliter supplicatum ut providere indepnitati ipsorum, super hoc de oportuno remedio dignaremur. Nos igitur attendentes quod dicta residua pro dicto itynere beati Iacobi fuerunt per nos graciose remissa, nec minus quod pecunia dictarum taxarum dicitur integre persoluta, licet de aliqua modica quantitate dicta universitas non possit per apode(ixam) docere legente (¿) set testimonio fide digno, considerantes eciam quod iuxta regni capitulum licet in hoc propter varietate(m) temporum fuerit interutrum, tamen regia reginali nova deliberacione matura et provida consulte procedit, quod pretextu cuiuscumque fiscalis debiti tan universitatibus quam spiritualibus personis prede quoquomodo fieri non possint. Quorum ordinationes immitantes, ipsius universitatis supplicationibus inclinati, devotioni vestre, sub pena totius dampni et interesse quod dicta universitas seu spirituales persone exinde sequerentur, et alia in dicta ordinatione contenta ac eciam graciose pro motu nostri arbitrii infligenda committimus et mandamus expresse, quatenus dictum regium capitulum et prefatam novam ordinationem ut prefertur modo sequitam de prefatis predis de cetero minime faciendis, servantes et servari facientes illesam, non presumatis de cetero dictas predas contra universitates terrarum ipsarum nostrarum seu spirituales personas civitatum ipsarum, pretextu cuiuscumque fiscalis debiti per vos seu alios loco vestri facere quoquomodo. Quod si secus inde feceritis ex nunc prout ex tunc vos nos volumus ursuros, et nichilominus tu, Maselle, dicta

animalia et predam ut predicatur per te factam de animalibus dictorum hominum prefate civitatis Bari et quicquid modo per te exactum vel reollectum fuerit, patronis ipsorum sine diminutione et dilatione qualibet restituas et ressignas ac restitui mandes et facies iniuncantur. Tuque, iustitiarie supradictus si dictus Masellus circa restitutionem eandem se ostenderit renuentem, ad id per oportuna remedia districte compellas, et si forsitan absens fuerit, dicta animalia et predam patronis ipsorum restitui mandes et facies sine mora, inquisiturus insuper de dampnis, que dicta universitas seu spirituales persone propterea paxe sunt et quicquid inveneris verantur, nostre referas maiestati. Et insuper vos ambo dictam universitatem ad solutionem residuorum ipsorum ut predicatur remissorum ac eciam solutorum nullatenus compellatis, nec quomodolibet aliter propterea molestetis nec tradatis successoribus vestris amocionis vestre tempore aliquatenus inpendenti. Presentes autem litteras post oportunam inspeccionem earum presentanti remanere volumus pro cautela. Data Neapoli in absentia logothete et prothonotarii nostri, anno domini MCCCLXII die XIII aprilis XV indictionis, imperii nostri anno XVI principatus vero anno XXXI⁴⁶.

⁴⁶ Roberto, emperador constantinopolitano por la gracia de Dios, soberano de Roma, príncipe de Acaya y Tarento, con Herrico, justiciario de Tarento de nuestro señor Roberto y vicario de nuestras tierras de Trani, Bisceglie, Molfetta, Giovinazzo y Bari en la provincia de Bari, y con Masello de Bissi, pensador de Nápoles así reunidos en nuestra asamblea sobre la recolección de dinero de las deudas que quedan, algunos de estos con los asesores y nuestros familiares por su salud y amor sincero. Por parte de nuestros hombres devotos de la universidad de nuestra ciudad de Bari hubo recientemente una manifiación como culmen de nuestros hechos. Tú Masello o tus comisarios de la mencionada universidad de nuestra Bari, buscando y exigiendo las cosas que quedan, habríais defendido delante de nuestra curia lo que es debido a la misma universidad, y principalmente un determinado subsidio de riqueza que desde hace tiempo le es debido como culmen de nuestro acto, según el cual nos dispusimos a visitar la luz del camino de Santiago de Galicia. Este acto se habría redactado bajo petición, advertencia, introducción y recomendación del señor Iohanocle Siripando nuestro canceller; a causa de los impuestos o de las soluciones de los *gagios*, o sea de nuestra gente armada, nuestros soldados que he enviado por nosotros, no se pagaron los subsidios que quedaban a la Universidad. Entonces, con el pretexto de tales indulgencias sobre dicho subsidios se dijo lo del camino para llenar nuestra mente lo menos posible de ocupaciones, por otro lado, también como solución de los mencionados *gagio* fueron cogidos los menos posible, preocupándose de no disolver las cosas que quedaban.

Y tú, previsor, como botín tomaste el ganado de los hombres de la universidad, como ya se dijo, con dureza, no sin una gran pérdida para esos hombres. Por esto, lo que pasó fue que se le suplicó a nuestra majd para que procurase la indemnización de los mismos, sobre esto somos juzgados por el remedio oportuno. Nosotros, así pues, disponemos que las cosas mencionadas que quedan y que fueron dispus por dicho camino de San Jacobo sean cortésmente devueltas a nosotros, y no menos la riqueza de dichos impuestos que se dijo fueron cumplidos de modo íntegro, aunque de otra cantidad según la universidad que no pudo enseñar como prueba legible, sino como testimonio fidedigno. También los impuestos que ban relacionado al cabildo del reino, aunque según esté por la variedad de tiempos, continúa en el palacio real una nueva deliberación madura y prudente, con el pretexto de hacer botín de cualquier deuda fiscal, tanto en las universidades como en las personas espirituales, con la garantía de que s no puedan hacer nada. Las disposiciones de deliberación se disponen como rogativas públicas de la propia universidad, con vuestra devoción, bajo pena de todo daño y con interés, que sigue existiendo para la mencionada universidad o las personas espirituales, y otras cosas abarcadas en dicha disposición. También complacientemente por motivo de nuestra voluntad confiamos y mandamos expresivamente al mencionado cabildo del reino una nueva disposición que asegure de la misma manera las garantías que se han dicho y que de ningún modo han de hacerse sobre el resto. A los observadores y los que hacen que sea observado, no aprovechar de dichas garantías contra las universidades de nuestras mismas tierras o a las personas espirituales de las propias ciudades, con el pretexto de sus deudas fiscales por vosotros u otros que lo hagan de cualquier modo en vuestro lugar. Si de otra manera lo habríais hecho, desde ahora os queremos ... para apremiaros. En absoluto tú, Masello, a garantía hecha por ti como se dijo antes sobre el ganado de los mencionados hombres de la antedicha ciudad de Bari y de cualquier modo en que fuese exigido o recogido por ti, sin pérdida y dilación del propio patrón rbleces y anulas cualquier condición, y restituí los encargos y hechos que fueron unidos. Y tú, justiciario arriba nombrado, si el mencionado Masello a cerca de restitución se presentase a quien lo rechace, oblígalo rigurosamente por el oportuno remedio, y si acaso estuviese ausente,

(Sigillo in cera rossa). Registrata in cancellaria, tarenì II.

Tergo: Lictere de remissione subsidii impositi pro viagis sancti Iacobi et alii subsidii (n.7)

El documento se remonta al 13 de abril 1362 y fue redactado en Nápoles por parte de Roberto, emperador de Constantinopla y príncipe de Tarento, puesto que en aquella época Apulia era parte del Reino de Nápoles, también conocido como Reino de las dos Sicilias. Su fuente es una recopilación de documentos realizada por Francesco Carabellese en 1907 con el título: *La Puglia nel Secolo XV. Parte II. Documenti di Bari, Giovinazzo, Trani*. Más que un testamento es un documento redactado en primera persona de plural por el emperador, que de este modo nos informa de un peregrinaje colectivo a Santiago. Roberto escribe a Masello, justiciario de sus tierras en la provincia de Bari, para que él y sus comisarios sigan defendiendo los intereses de la Universidad de Bari delante de la Curia. La controversia estaría causada por unos legados anteriores a la peregrinación a Santiago; según se indica, se legaron unos subsidios de riqueza a favor de la universidad y la Curia, para que se encargara de los mismos durante la ausencia del emperador. Tras la vuelta de éste, surgen problemas entre el emperador y la Curia, en cuanto el soberano pide la devolución de los bienes dejados a la Curia en su ausencia, pero entre sus principales intereses está la defensa de los subsidios de riqueza que habían sido asegurados a la Universidad a cambio de la realización del camino de Santiago de Galicia por parte del emperador y de su entorno: *“nostro facto pro itinere beati Iacobi de Galiciis, cuius limina disposuimus visitare”*.

Considerando que estos subsidios no se habían agotado, el emperador pide que sigan siendo reconocidos a la Universidad, respetando de dichas voluntades: *“nos igitur attendentes quod dicta residua pro dicto itynere beati Iacobi fuerunt per nos graciose remissa, nec minus quod pecunia dictarum taxarum dicitur integre persoluta”*. Según esta interpretación se trataría de un peregrinaje colectivo exvoto que se realiza a cambio de la obtención de un favor por parte de la Iglesia; aunque por otro lado debemos reconocer que es un peregrinaje algo profano, en cuanto es realizado por un grupo de nobles que así mismo, aprovechan para conocer nuevos lugares y nuevas culturas.

restituí los mandatos sobre dicho ganado y la garantía de los propios patrones sin demora. Además será examinados los daños de dicha universidad y sus personas espirituales y que se cualquier verdad se encuentre, no restituya nuestra majd. Y además vosotros dos juntos a la mencionada universidad como solución de los mismos impuestos que quedan, como se dijo, de las cosas devueltas y también de los pagadores que de ninguna manera se juntaron, ni de cualquier otro modo que importunéis por esto, ni lo entreguéis a vuestros sucesores en vuestro tiempo de alejamiento que hasta cierto punto son independientes. Los presentes en cambio queremos detenernos en las cartas, tras la oportuna inspección de las mismas, por cautela.

5.9. LOS LEGADOS DE LOS *PEREGRINOS JACOBEO*S IN SITU DE APULIA

Otro instrumento jurídico objeto de estudio son los legados; desde un punto de vista fenomenológico, estos actos donativos pueden considerarse señas o prácticas del sistema simbólico religioso medieval. Guiados por la imaginación, ponen de manifiesto maneras de pensar y creencias medievales; sobre todo los legados “*pro anima*” que aluden a la completa dedicación del ser humano medieval a la religión. A través de donaciones, éste pretendía establecer una relación con lo eterno y con lo divino de una forma distinta de la peregrinación; por estas razones, los legados eran, y son, una significativa demostración de la devoción a Santiago, aunque falten estudios detallados acerca de su evaluación (Cherubini, 1998).

A partir de las fuentes que hemos consultado, nos servimos de la representación cartográfica para valorar la difusión de las prácticas donativas relacionadas con el culto al Apóstol. Para ésto, a continuación proponemos seis mapas (figuras 16-21) en los cuales se aprecia la evolución a lo largo del tiempo de las distintas tipologías de donaciones que los fieles solían hacer en favor de las distintas estructuras jacobeadas de los centros pulleses que vamos a analizar. Se trata de donaciones de casas, censos, herencias, tierras, iglesias y “si mismo/a”; dichas donaciones varían en el espacio y en el tiempo.

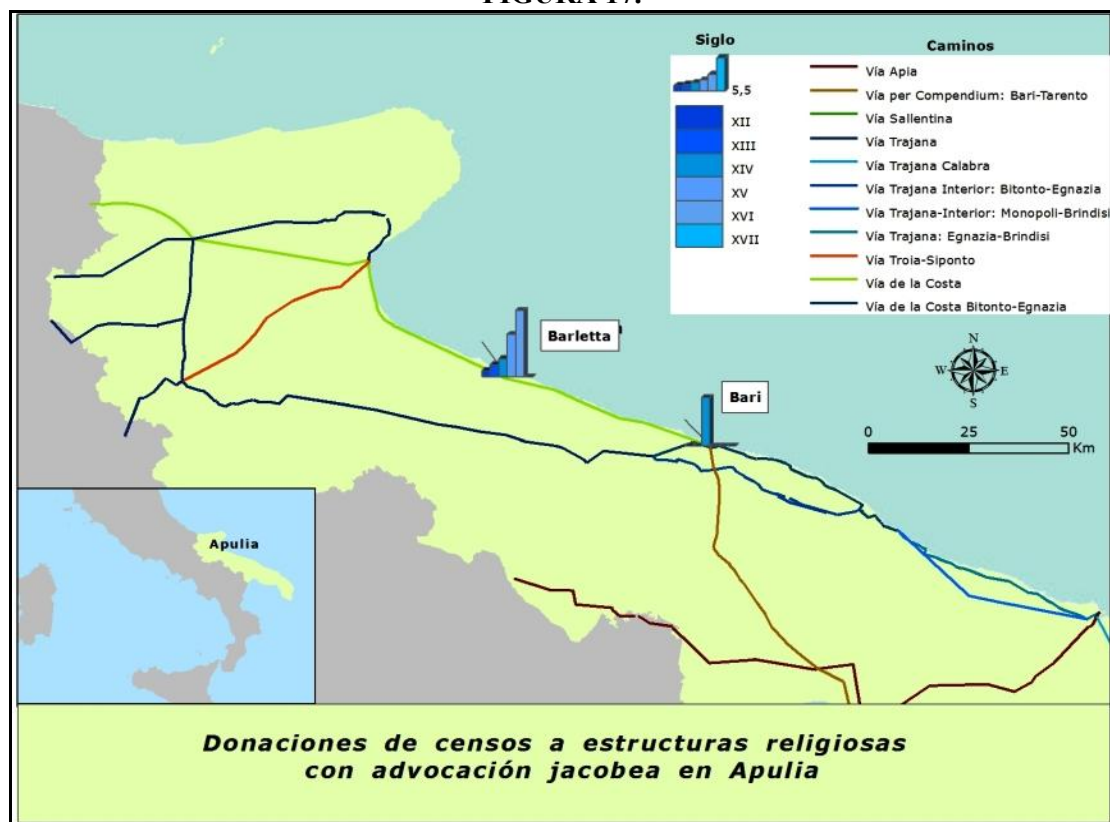
Seguimos analizando estas prácticas, representando la difusión de las motivaciones que animaban a dejar en herencia a dichas estructuras con advocación jacobea las mencionadas donaciones (figuras 22-27). Las fuentes que hemos consultado nos llevan a centrar nuestro estudio en unas localidades de la región.

FIGURA 16.



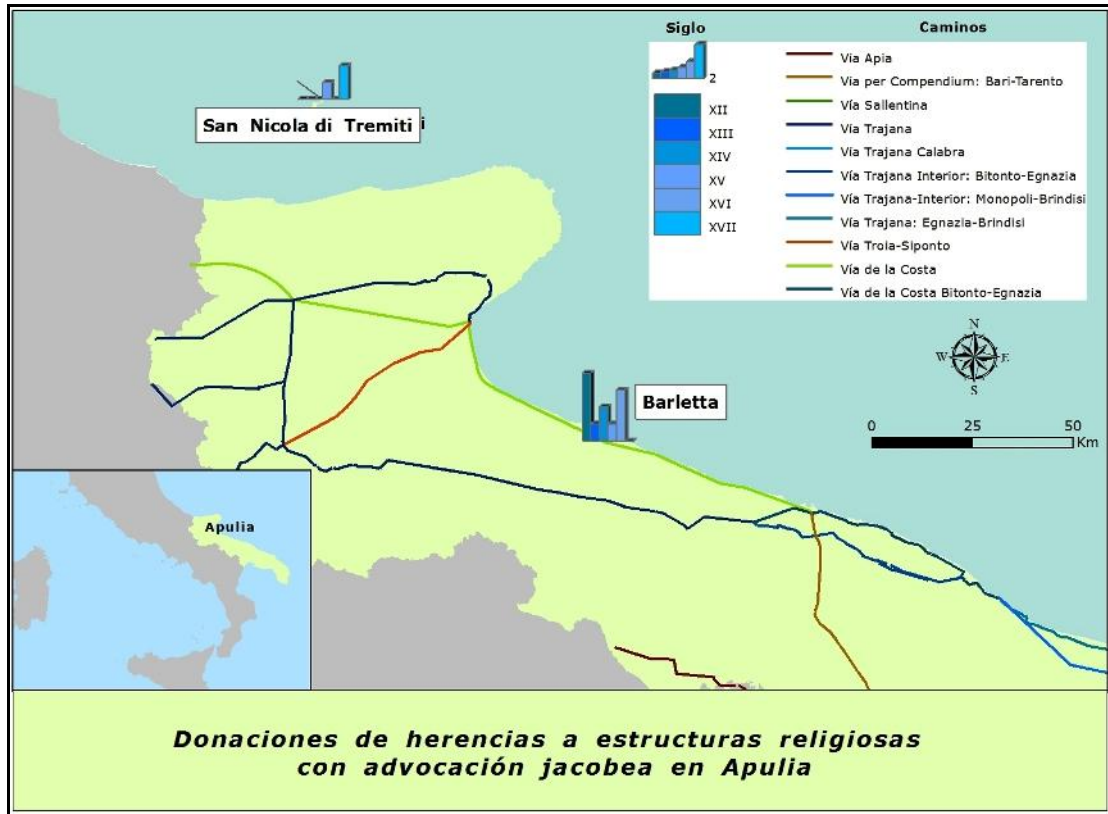
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 17.



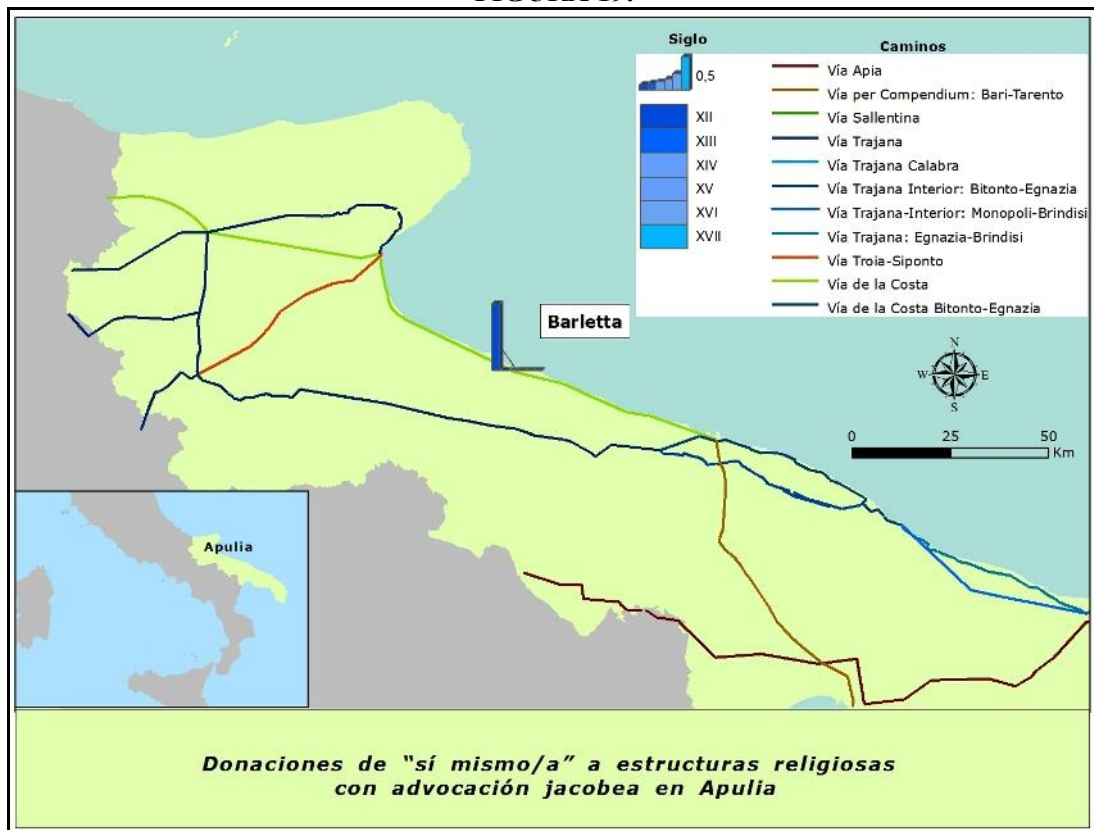
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 18.



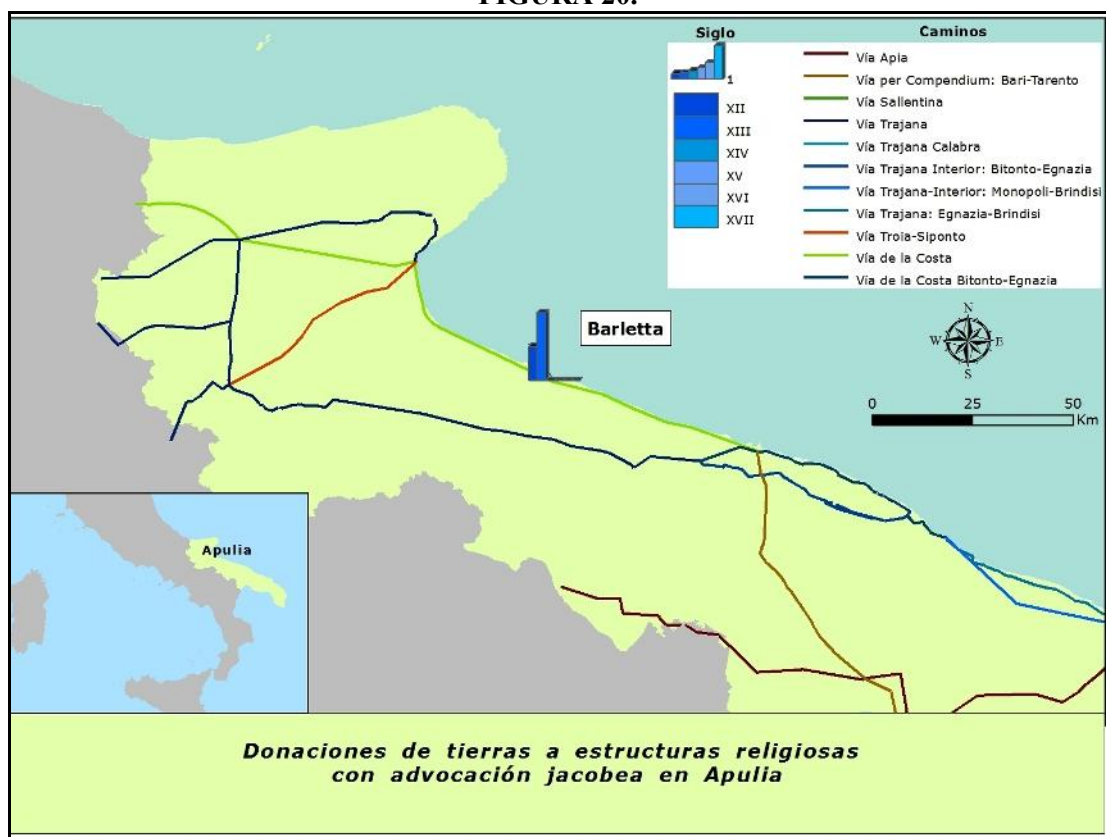
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 19.



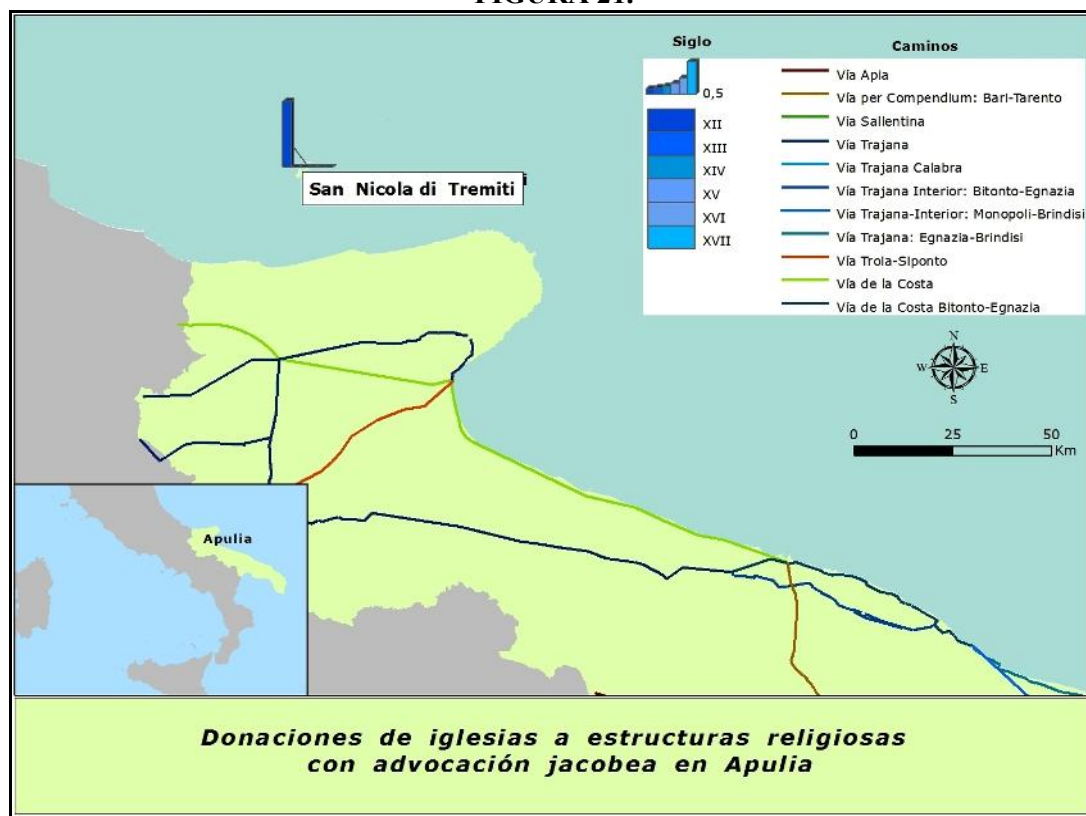
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 20.



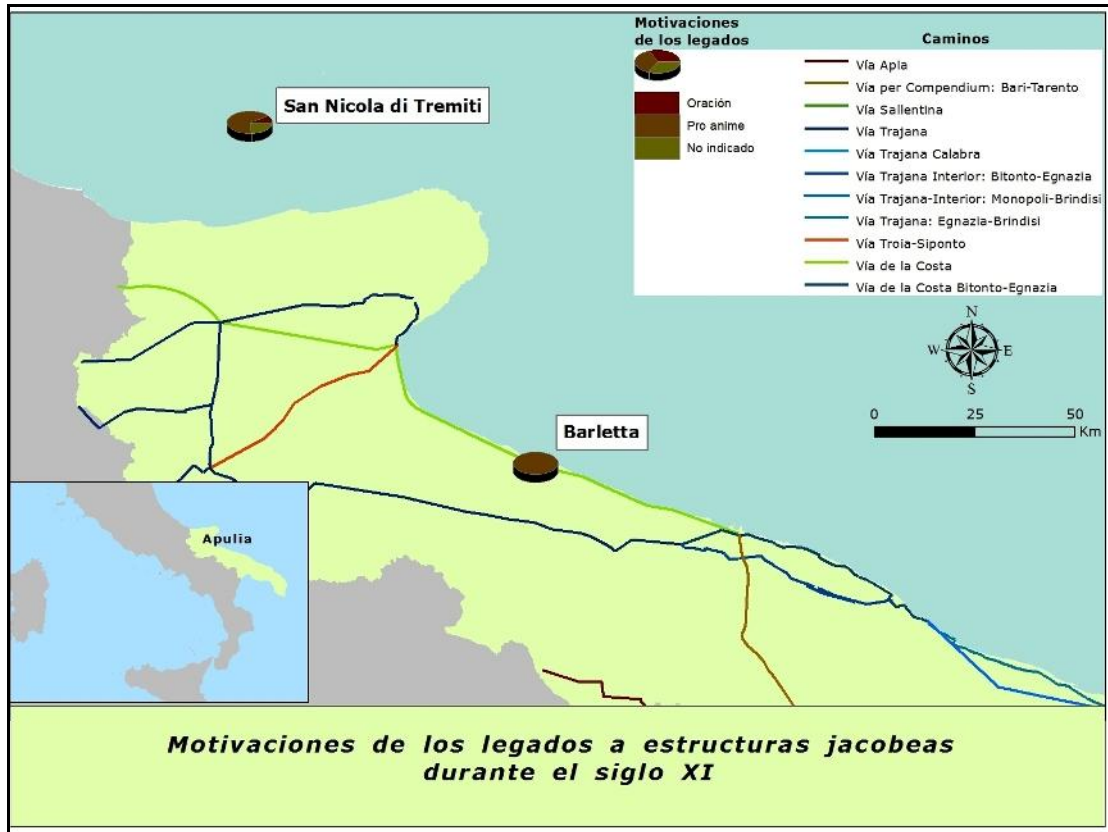
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 21.



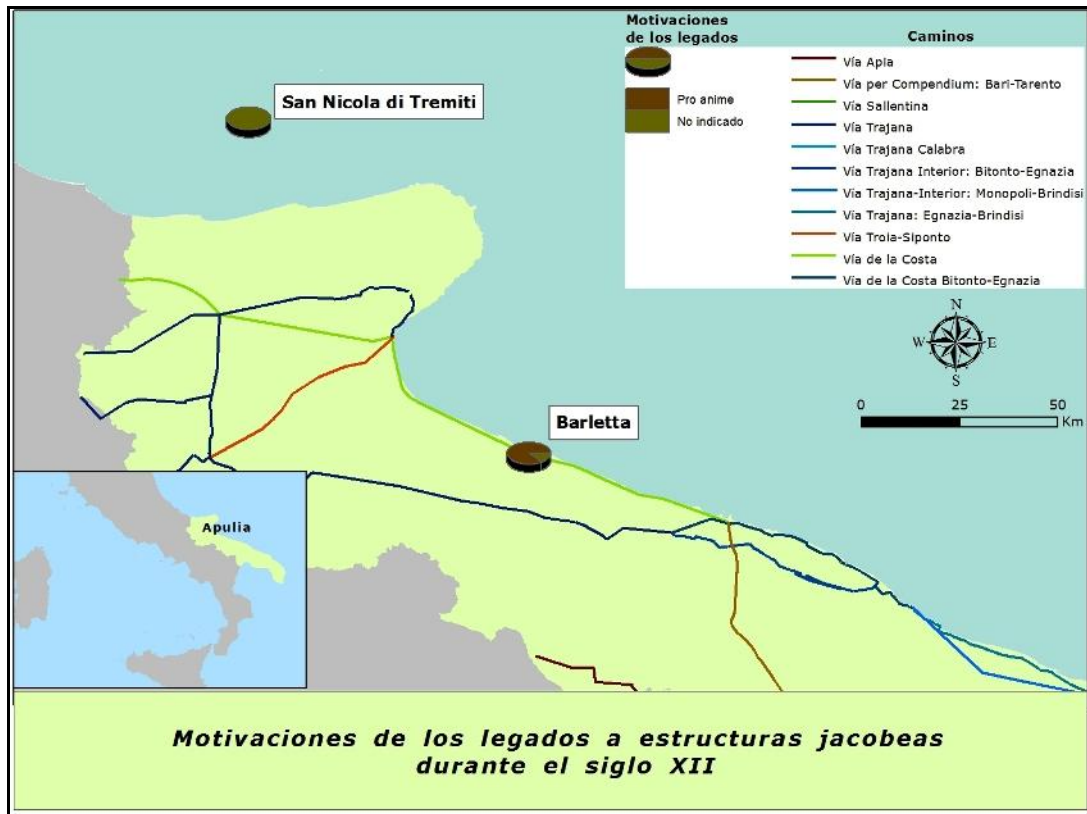
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 22.



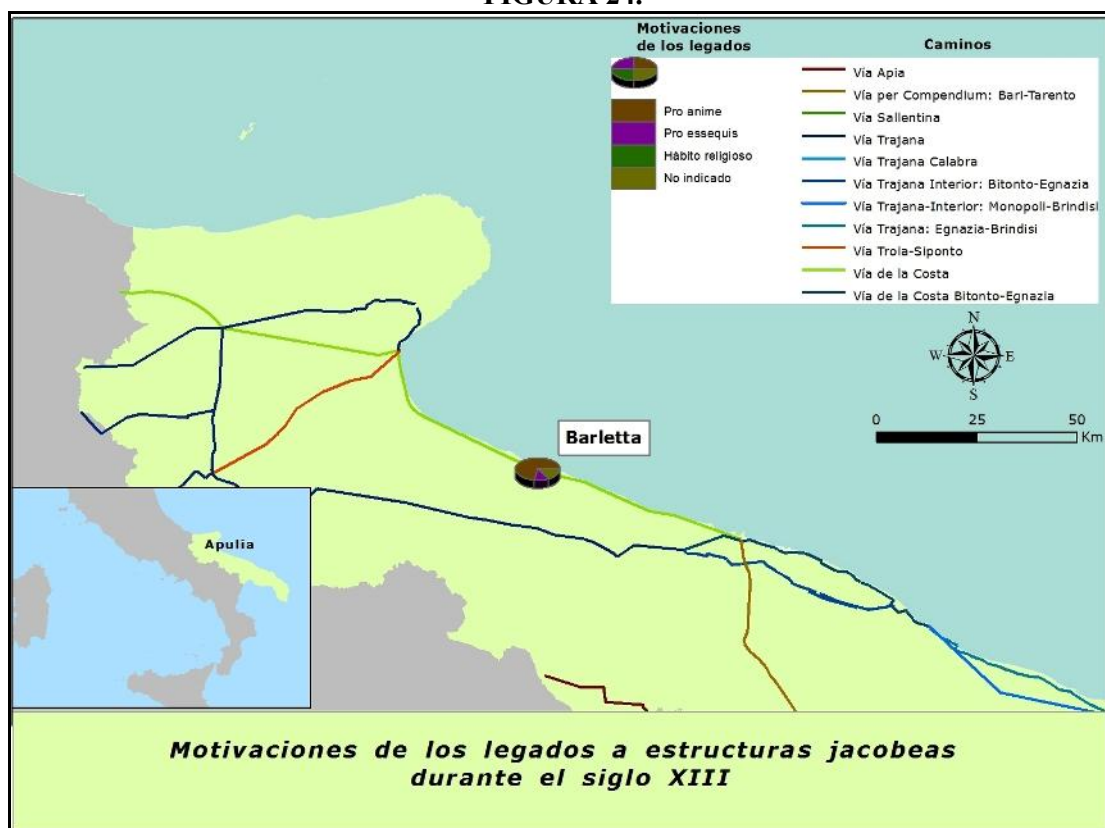
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 23.



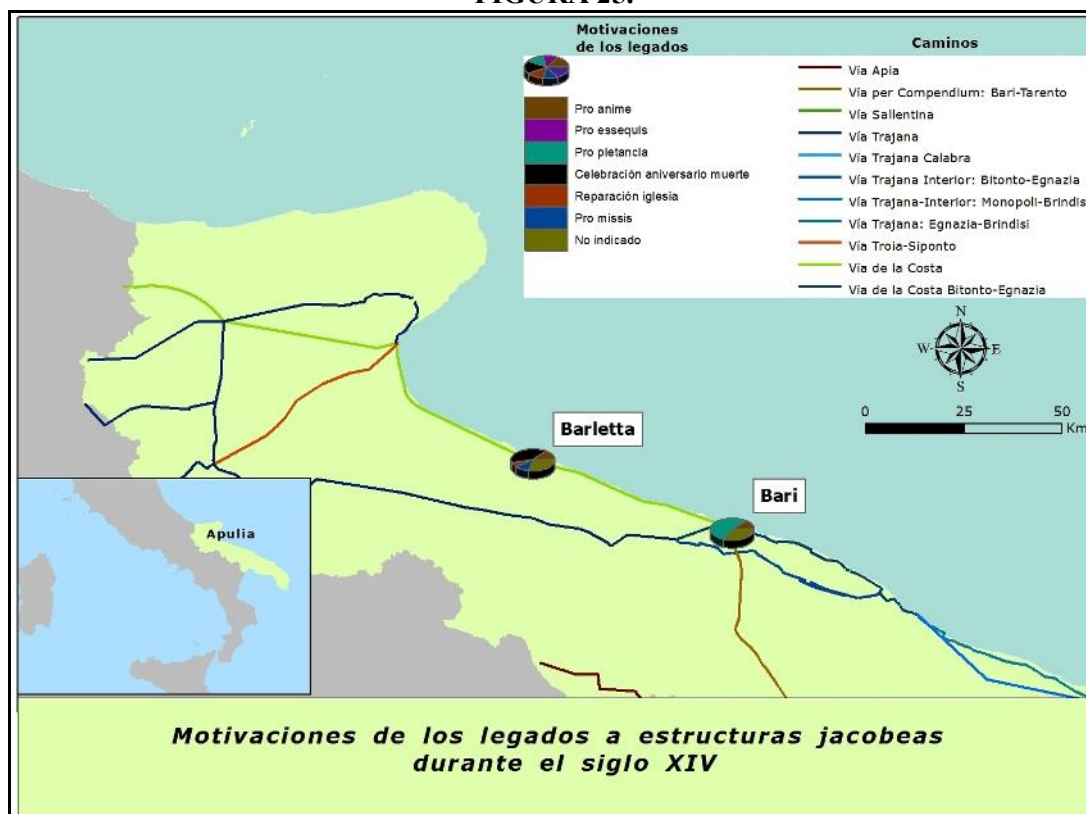
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 24.



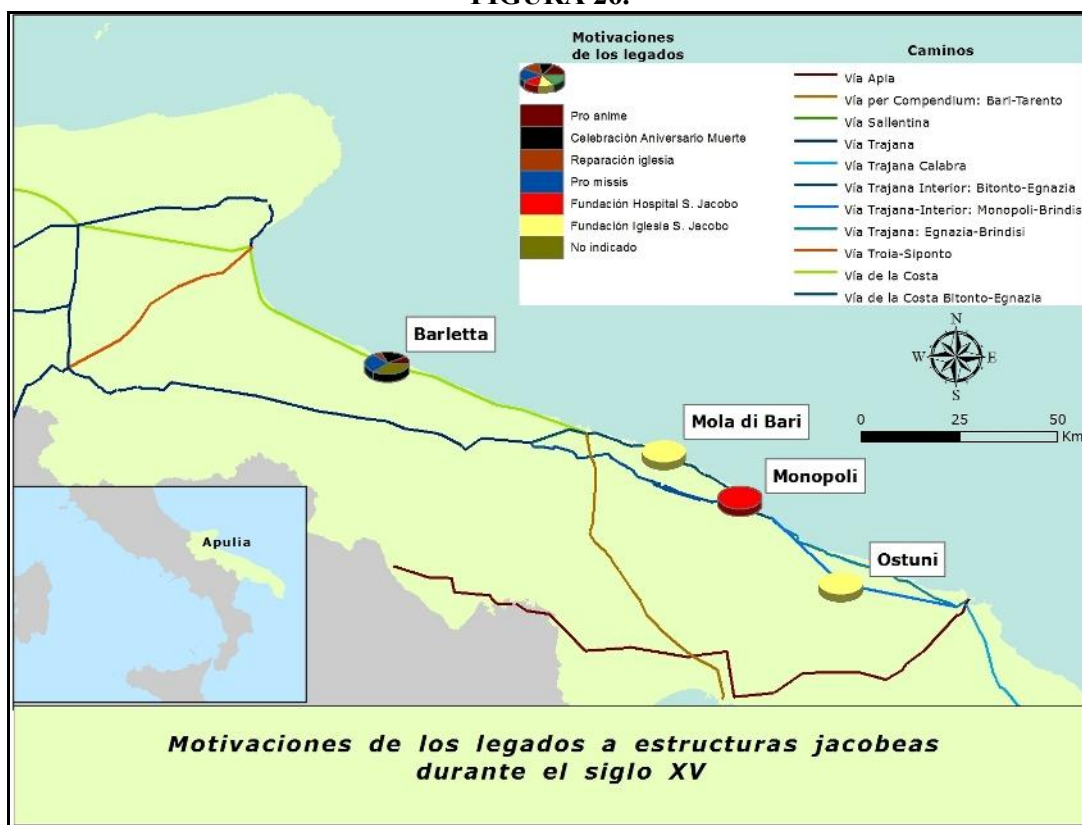
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 25.



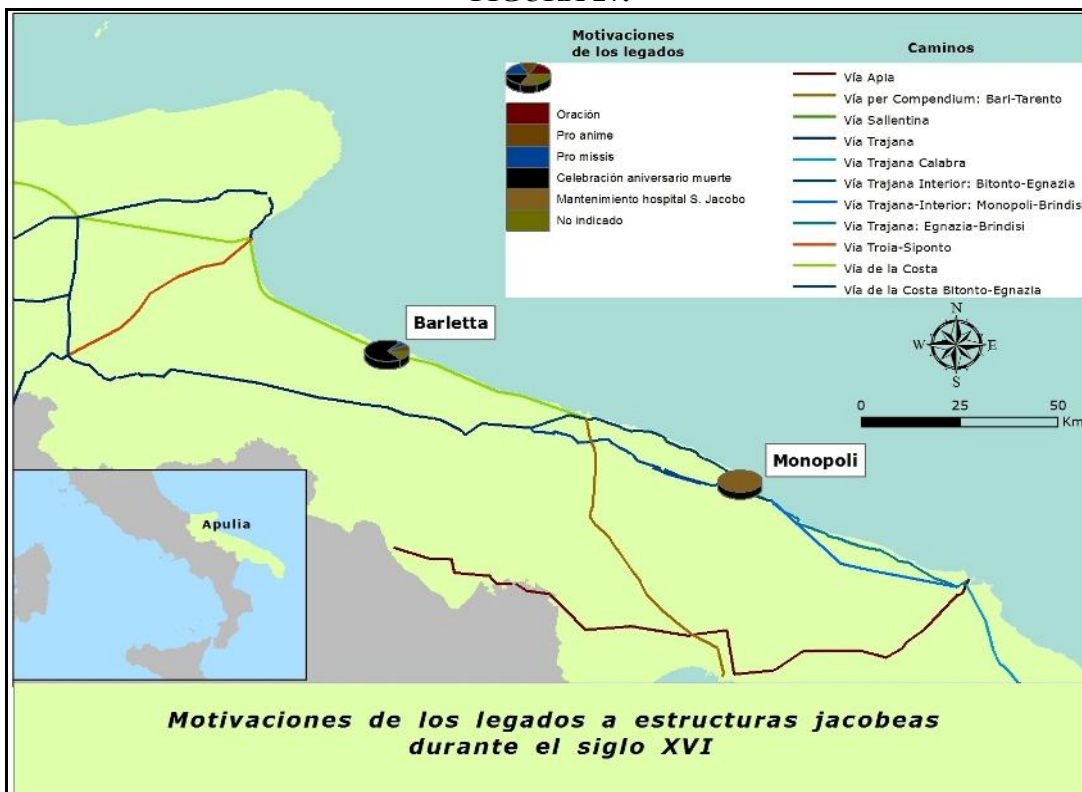
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 26.



Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 27.



Fuentes varias. Elaboración propia.

A continuación nos disponemos a analizar más detalladamente los resultados de nuestra investigación según el lugar de procedencia, destacando cuatro centros: Barletta, Bari, Islas Tremiti y Monopoli. En Barletta se recogen testimonios desde el siglo XII hasta el siglo XV; en Bari los legados se refieren al siglo XIV; en las Islas Tremiti los documentos se remontan a los siglos XI y XII; para Monopoli indicamos dos testimonios de los siglos XV y XVII.

5.9.1. Los legados de los *peregrinus in situ* de Barletta

En el caso de Barletta (una ciudad al Norte de Bari), hemos clasificado los resultados según la fecha de redacción del testamento, el testador, el heredero y el tipo de donación; destacamos la motivación del legado, indicando además si se expresa la voluntad de ser enterrado en alguna estructura sagrada con dedicación a Santiago Apóstol.

Entre el año 1164 y el año 1573 hemos recogido sesenta y dos legados a alguna institución o estructura sagrada jacobea. Para ser más fieles al documento histórico, hemos respetado la distinción hecha en los testamentos a la hora de nombrar los herederos; por esta razón, marcamos la diferencia entre institución y clérigos. Desde luego, el beneficiario es el mismo, o sea la iglesia de Santiago, pero dicha diferencia marcada por los redactores del testamento pone en evidencia la importancia y la representatividad de los clérigos o priores, dando lugar a una “personificación de lo sagrado”. Apreciamos:

- ✓ Veintiún legados a la iglesia de Santiago.
- ✓ Tres legados al prior de la iglesia de Santiago.
- ✓ Treinta y tres legados a los clérigos de la iglesia de Santiago.
- ✓ Un legado a Don Bartolomé de la iglesia del Santo Sepulcro.
- ✓ Cuatro legados sin especificar los herederos.

Con respecto a la herencia, hay una variedad desde el punto de vista cualitativo (tipología de bienes) y cuantitativos (valor de los bienes). Por ejemplo, cinco testadores legan todos sus bienes, siendo ésta una costumbre que, aunque poco difundida, es testimoniada hasta el año 1568. Es una ejemplificación de cómo la visión cristiana del mundo medieval determinaba la acción humana, y, consecuentemente, los contenidos de los documentos acerca de las voluntades. De los quince fieles que legan sus casas apreciamos una diferencia con respecto al valor de este legado; de hecho, diez testadores indican que se trata de una casa, tres aclaran que son dos casas, otros no especifican y otros legan un cuarto o la mitad del valor de la casa. Para que sea fácilmente comprensible el valor del legado, en algunos testamentos explicitamos el valor del inmueble. Si ponemos en relación la fecha y el legado,

apreciamos que “legar una casa” es una manifestación de devoción popular practicada hasta el siglo XIV, y que va disminuyendo hasta finales del siglo XV, cuando las herencias son sobre todo censos. “Legar censos” a la iglesia de Santiago o a los clérigos de la misma es una manifestación devocional en auge sobre todo durante los siglos XV y XVI, como demuestran los distintos censos. Por lo que se refiere a la cantidad, los censos están indicados en diferentes monedas, así que varían desde uno a quince *tarenus*, o desde diez a veinte dineros, sin olvidar los censos en oro, onzas o dineros. En cuanto a la frecuencia, son censos puntuales o periódicos, en este último caso son sobre todo censos anuales y perpetuos, aunque también se registran censos mensuales. Los censos proceden de una recompensa directa del dinero o de propiedades (por ejemplo, casas o viñas).

Con respecto a la motivación de legados y donaciones, la principal preocupación de los devotos es la salvación del alma, tanto de su alma cuanto la de sus familiares. Según hemos clasificado las motivaciones, las más representativas son las “*pro anima*”, en el caso de quince legados. Veinte y seis testadores aportan otra motivación popular: donar a las instituciones para asegurarse la “celebración del aniversario de muerte” y, asimismo, la salvación de su alma. Aunque ambas motivaciones “*pro anime*” y “*celebración del aniversario de muerte*” pretenden alcanzar la salud del alma, su diferente divulgación en el tiempo marca costumbres distintas. De hecho, la motivación “*pro anima*” es muy frecuente entre 1166 y 1293, mientras que “la celebración de muerte” será una tendencia creciente a partir de la segunda mitad del siglo XIV. Sin embargo, este comportamiento religioso popular se justifica en hechos que determinan unas transformaciones en la historia religiosa: el culto a las reliquias cambia de forma a favor de las oraciones de los clérigos en beneficio de las almas de los difuntos; de este modo, la mediación litúrgica y la intercesión de los clérigos se vuelven más importantes (Picard, 1988). Como consecuencia, frente a la actitud del peregrino en movimiento, tanto la misa como las procesiones acaban constituyendo la suprema expresión plástica de dos hechos: la presencia de Dios en las estructuras sagradas (sin la necesidad de moverse para encontrarlo) y la presencia de Dios “en las manos del sacerdote”. El pergamino nº 72 del primer volumen del C.D.Ba. reproduce un documento hallado en la catedral de Barletta y otorgado por el notario *Iohannes de Cantore*, donde la donación “*pro anime*” no consiste sólo en legar dinero a los clérigos, sino también legar dinero para la cobertura de la catedral: “*item Ecclesie Sancti Iacobi de Barolo auri tarenos sex. pro opertura ipsius Ecclesie Item Clericis dicte Ecclesie Sancti Iacobi*”. Este documento testimonia a la vez un acto donativo y una obra pía. La certeza de la salvación de las almas a través de las oraciones no es

suficiente para los fieles, que incluso dan indicaciones acerca de la frecuencia de las mismas. Según consta en los documentos, las misas pueden ser semanales, dos veces por semana (en algunos casos se indicaban los días exactos), mensuales o anuales. Este comportamiento, causado por el condicionamiento de la Iglesia, es índice de una fuerte necesidad de seguridad. Entre otras motivaciones destacamos legados realizados para contribuir a algunas obras necesarias a la restauración de la iglesia. A parte del análisis que acabamos de presentar, la lectura de la tabla nos propicia un dato sin duda interesante que confirma cuanto afirmado: cuando el beneficiario es la iglesia, la motivación dominante es “pro anime”; cuando los beneficiarios son los clérigos, la motivación dominante es “celebración del aniversario de muerte”. Sin embargo, un análisis de todos los legados nos revelaría una amplia casuística; por ejemplo, es interesante el caso de Gemmarosa que deja todos sus bienes en favor de la iglesia de Santiago, aunque para ésto debe tener asegurado el hábito religioso y todo lo que necesita para su vida: “*ita ut pars predictae ecclesie det michi habitum religionis et quicquid vite mee necessaria dum viaxero*”⁴⁷ (C.D.B. vol. VIII, nº 205).

Desde un punto de vista religioso, esta voluntad indica el deseo de dedicarse a la vida religiosa, privándose de bienes materiales, aludiendo a otro camino que se puede hacer: “*pro remissione peccatorum meorum*”; por otro lado, se puede interpretar como una decisión necesaria por falta de recursos.

CUADRO 7. Legados procedentes de la iglesia de Santiago de Barletta (Bari)

	Fecha	Testador	Hereditario	Tipología de Legado	Razón	Elige sepultura la iglesia de Santiago	Fuente
1	Julio 1164	Cónyuges Magiste y Rosalia	Iglesia de Santiago	Todos los bienes	Pro salute anime		C.D.B. VIII, nº 99 -100
2	1164	Cónyuges Lombardus e Arsenda	Iglesia de Santiago	Casa	Pro salute anime		C.D.B. VIII, nº 102
3	Abril 1167	Rosa Oliva	Iglesia de Santiago	Todos sus bienes	Pro salute anime		C.D.B. VIII, nº 108
4	Junio 1169	Altemila	Iglesia de Santiago	Sí misma y ½ de sus bienes	Pro salute anime		C.D.B. VIII, nº 111
5	18 junio 1172	Maria	Prior iglesia de Santiago	Todos sus bienes	Pro salute anime		C.D. B. X, nº 27
6	Octubre 1182	Iohannes Paganus	Iglesia de Santiago	Dos tierras			C.D.B. VIII, nº 137

⁴⁷ Traducción propia: “*Para que parte de dicha Iglesia me asegure el hábito religioso y cualquier cosa necesaria hasta que viva*”.

7	16 agosto 1189	Hermanos Scipio Gadaletus e Ptolomeus	Iglesia de Santiago	Dos tierras	Pro anima		C.D.B. VIII, nº 160
8	Noviembre 1197	Goffridus Comestabulus	Iglesia de Santiago	Censo anual	Pro animabus patris e matris mee		C.D.B. VIII, nº 174
9	31 diciembre 1202	Urso iudex	Prior iglesia de Santiago	Una tierra	Pro anima		C.D.B. VIII, nº 185
10	24 mayo 1207	Agatha	Iglesia de Santiago	¼ casa			C.D.B. VIII, nº 196
11	10 enero 1211	Iohannes de Aversa	Iglesia de Santiago	Tierra	Pro salute anime		C.D.B. VIII, nº 203
12	20 mayo 1213	Gemmarosa	Iglesia Santiago	Todos sus bienes	Habitum Religionis	✓	C.D.B. VIII, nº 205
13	1 febrero 1265	Saxus y Margarita	Prior iglesia de Santiago	Casa	Pro anima		C.D.B. X, nº 111
14	19 enero 1280	Gemmatica	Clérigos de la iglesia de Santiago	15 Tarenus	Pro essequiis		C.D.B. X, nº 127
15	8 abril 1280	Galganus de Marra	Iglesia de Santiago	Casas heredadas	Pro anima		C.D.B. VIII, nº 320
16	4 febrero 1293	Nicolaus Mansus	Iglesias de Santiago	6 Tarenus y otros tarenus obras	6 Pro anime Oraciones	✓	C.D.Ba. I, nº 72
17	8 febrero 1320	Paulus de Porfido	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casa (valor de 10 onzas)	Celebración aniversario de muerte		C.D.B. XIX, nº 3 C.D. Ba. II, nº 4
18	1 julio 1330	Angela	Iglesia de Santiago	Censo anual: 20 dineros			C.D. Ba. II, nº 6
19	13 julio 1336	Cerella	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casa (valor de 10 onzas)	Celebración aniversario de muerte		C.D.B. XIX, nº 7 C.D.Ba. II, nº 9
20	9 junio 1338	Egidia	Iglesia de Santiago	Censo anual: 24 dineros			C.D.B. XIX, nº 8 C.D.Ba. II, nº 10
21	14 agosto 1343	Thomasia	Clérigos de la iglesia de Santiago	8 Onzas de oro	Celebración aniversario de muerte		C.D.B. XIX, nº 11 C.D. Ba. II, nº 13
22	10 diciembre 1349	(n.p.)	Iglesia de Santiago	Casa		✓	C.D.B. XIX, nº 17 C.D. Ba. II, nº 18
23	9 agosto 1363	Patrucio	Clérigos de la iglesia de Santiago	Posesiones: valor 5 carlini	Pro anime: misa	✓	C.D. Ba. II, nº 29
24	25 agosto 1364	Indoctus Petri de Leo	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casa	Celebración aniversario de muerte		C.D.B. XIX, nº 30 C.D. Ba. II, nº 31
25	12 abril 1371	Calichus de Sancto Martino	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casa	Pro anima		C.D.B. XIX, nº 36 C.D. Ba. II, nº 49

26	19 enero 1372	Calichius de Samartino	Clérigos de la iglesia de Santiago		Misa 3 veces semana		C.D. Ba. II, nº 55
27	26 marzo 1372	Don Giovanni de Comestabulo				✓	C.D.B. XIX, nº 39 C.D. Ba. II, nº 59
28	7 octubre 1373	Bono Anno de Bectulo	Clérigos de la iglesia Santiago	½ de su casa		✓	C.D.B. XIX, nº 41 C.D. Ba. III, nº 68
29	13 mayo 1375	Don Nicola Luca	Clérigos de la iglesia de Santiago	Bienes y 2 <i>tarenus</i> al mes	Celebración aniversario		C.D.B. XIX, nº 43
30	29 mayo 1378	Cobellus de Mayulo	Clérigos de la iglesia de Santiago	Dos casas	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 47
31	3 junio 1386	Masia Gualdaffa	Don Bartolomeo, Clérigo iglesia S. Sepulcro	Viñas 3 y ½	Celebración aniversario		C.D. Ba III, nº 238
32	15 junio 1386	Bettula	Iglesia de Santiago	15 <i>tarenus</i>	Reparación de la Iglesia		C.D. Ba III, nº 239
33	6 septiembre 1390	Rochia	Clérigos de la iglesia de Santiago	6 <i>tarenus</i>	Pro missis cantadis		C.D. Ba. III, nº 282
34	3 octubre 1412	Don Quirico	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casa	Pro anima		C.D.B. XIX, nº 73
35	11 junio 1416	Basilio de Andria	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casa (en Andria)		✓	C.D.B. XIX, nº 79
36	30 diciembre 1426	Pietro di Minicocza	Iglesia de Santiago	Censo: 2 onzas <i>carlini</i> de plata	Misa cotidiana	✓	C.D.B. XIX, nº 98
37	29 octubre 1449	Pasca de Pufana	Clérigos de la iglesia de Santiago	Casas, dos viñedos	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 136
38	1 abril 1457	Benedictus	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo: 2 <i>tarenus</i> de oro	Celebración aniversario		C.D.B. XIX, nº 150
39	21 Marzo 1460	Marinus	Clérigos de la iglesia de Santiago	1 ½ <i>tarenus</i> anua	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 156
40	13 abril 1469	Petriucius Boccutus	Iglesia de Santiago	2 onzas y censo			C.D.B. XIX, nº 171
41	10 septiembre 1470	Andreas Manfridonia	Nucii Iglesia de Santiago	10 onzas	Pro cruce ecclesia		C.D.B. XIX, nº 176
42	9 junio 1477	Iacobus Lerro	Iglesia de Santiago	2 casas	Remunación Servicios		C.D.B. XIX, nº 188
43	18 septiembre 1478	Franciscus Buccutus	Iglesia de Santiago	Posesiones valor: 12 <i>tarenus</i>	Celebrar misa semanal		C.D.B. XIX, nº 189 C.D. Ba. IV, nº 236
44	2 enero 1487	Antonius Sconbegnia	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo anual: 1 <i>tarenus</i>		✓	C.D.B. XIX, nº 214
45	4 octubre 1488	Vincentius	Clérigos de la Iglesia de Santiago	1 <i>tarenus</i> sobre una viña		✓	C.D. B XIX, nº 217
46	1491	Catarina Bonello	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo anual: 1 <i>tarenus</i>		✓	C.D.B. XIX, nº 223
47	18 mayo 1502	Baptista Buccutus	Clérigos de la iglesia de	Censo anual:	Celebración	✓	C.D.B. XIX,

				1 <i>tarenus</i>	aniversario		nº 242
48	12 marzo 1515	Margarita de Scanone	Clérigos de la iglesia de Santiago	Mitad de sus bienes	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 275
49	11 enero 1518	Pascarellus Lerra	Iglesia de Santiago	Censo perpetuo : 3 <i>tarenos</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 281
50	5 junio 1518	Cobella de Conostabulo	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo 6 <i>tarenus</i> sus bienes	Pro anima		C.D.B. XIX, nº 282
51	24 febrero 1525	Radichius de la Citignola	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo perpetuo sobre su casa	5 misas anuales	✓	C.D.B. XIX, nº 301
52	10 julio 1527	Nicolaus de Radichio				✓	C.D.B. XIX, nº 304
53	14 noviembre 1529	Angelus de Intella				✓	C.D.B. XIX, nº 306
54	8 marzo 1530	Iacobus Lerra	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo perpetuo: 3 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 307
55	16 mayo 1532	Nicolaus Lerra	Clérigos de la iglesia de Santiago	3 Carlini; 3 Grana Censo perpetuo 1 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 316
56	17 agosto 1543	Rentius Stranierus	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo anual: 1 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 337
57	1 diciembre 1553	Antonius de Benedicto	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo anual: 1 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 361
58	13 enero 1558	Perna Lerra	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo: anual: 2 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 366
59	19 mayo 1558	Ysabella Motaes	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo: 10 ducados	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 368
60	28 enero 1568	Antonia de Cecha	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo: 1 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 416
61	9 junio 1568	Catherina de Colafeglio	Clérigos de la iglesia de Santiago	Sus bienes	Celebración misa sábados y aniversarios	✓	C.D.B. XIX, nº 418
62	23 agosto 1573	Palma Lerra	Clérigos de la iglesia de Santiago	Censo anual: 1 <i>tarenus</i>	Celebración aniversario	✓	C.D.B. XIX, nº 434

Fuentes varias. Elaboración propia.

Desde luego, también en los textos de los legados apreciamos una situación formal y respetuosa de las normas, por ejemplo, en el pergamino 238 del *Codice Diplomatico Barlettano* vol. II, se lee que el 3 de junio 1386 al acto estaban presentes: jueces contratados y notario. El acto podía tener lugar en casas particulares; de hecho, en este caso Masia Guadalffa, siendo enferma, hace testamento en su casa, nombra a Nenna Guadalffa de Barletta su heredera; el texto contiene el listado de donaciones a las instituciones eclesiásticas pero con la obligación de celebrar el aniversario en la iglesia de Santiago. Otro elemento que se pone en evidencia en estos documentos es la voluntariedad del acto: “*voluntari donavi e*

per fustem tradidi pro salute anime mee”⁴⁸ (C.D.B vol. VIII, nº 203), es decir, que se donaba de forma voluntaria y por lo tanto se traían cuanto donado.

Finalmente, un aspecto que hemos querido destacar a la hora de analizar los contenidos de los legados son las “voluntades de entierro”. Durante la Edad Media, una manifestación común de devoción popular era desear el entierro en una determinada iglesia, santuario o cementerio. La devoción al santo acompañaba el difunto tras su muerte; a tal propósito, en Barletta destacamos veintinueve testadores que desean ser enterrados en la iglesia de Santiago Apóstol. Según consta en los documentos, se trató de una forma de devoción popular difundida sobre todo durante la segunda mitad del siglo XV; según la tradición popular, a Santiago, quien no va de vivo va de muerto, pues bien, estas voluntades representaban una manera para acabar el camino de la a vida en “Santiago”, o sea en alguna estructura sagrada jacobea.

5.9.2. Los legados de los *peregrinus in situ* de Bari

En el caso de Bari, registramos nueve legados indicativos del culto jacobeo, que han sido otorgados entre 1306 y 1366. Los textos de estos legados aportan más informaciones acerca de las herencias de los testadores; de hecho, presentan un listado de donaciones que el devoto, aún en vida, disponía en favor de distintas estructuras eclesiásticas de la ciudad.

En el caso de la ciudad de Bari, los beneficiarios son las monjas del monasterio de Santiago. “*Item lego monialibus Sancti Iacobi monasteri pro remedio anime mee tarenus sex*” es la expresión empleada por los testadores para nombrar herederas las monjas (*monialibus*) de dicho monasterio, como se puede leer en el *Codice Diplomatico Pugliese* vol. XXVIII, pergaminos nº 38 y 41. La distinción en nombrar herederos monjas o monasterio nos reenvía al mismo fenómeno de la “personificación” de lo sagrado que hemos destacado en Barletta, remarcando como en este caso, la institución más influyente para el culto jacobeo es el monasterio de Santiago, mientras que en Barletta, como acabamos de analizar, es la iglesia de Santiago. A diferencia de Barletta, en la ciudad de Bari los testadores suelen legar sobre todo dinero para asegurarse la salvación del alma “*pro pietancia*” y “*pro anima*”; en el pergamino nº 65 del C.D.B. vol. II se hace explícito el carácter post-mortem del legado al monasterio: “*item lego similiter de predictis bonis post mortem ipsarum ut predictum est monasterio*

⁴⁸ Traducción propia: “He donado y cedido voluntariamente para la salud de mi alma”.

sancti iacobi uncias decem”⁴⁹. Las donaciones de los devotos de Bari son sobre todo en moneda y se realizan en momentos puntuales, a diferencia del carácter periódico de los censos de Barletta.

CUADRO 8. Legados procedentes de Bari

	Fecha	Testador	Hereditario	Legado	Razón	Fuente
1	20 junio 1306	Guilelmi de Mangerio	Monasterio de Santiago	2 Viñas		C.D.B. II, nº 62
2	27 julio 1307	Leo	Monasterio de Santiago	10 Onzas		C.D.B. XIII, nº 153 C.D.B. II, nº 65
3	7 diciembre 1323	Cita Chucuczia	Monjas del monasterio de Santiago	6 <i>tarenus</i>	Pro pietancia	C.D.P. XXVIII, nº 38
4	11 septiembre 1324	Symon Longus	Monjas del monasterio de Santiago	3 <i>tarenus</i> 15 grana		C.D.B.XVI, nº 62
5	8 octubre 1324	Iohannis de Montesfusco	Monjas del monasterio de Santiago	6 <i>tarenus</i>	Pro anima	C.D.P. XXVIII, nº 41
6	17 marzo 1339; 7 junio 1339	Nicolaus de Coloiohanne	Monasterio de Santiago	Augustale	Pro pietanca	C.D.B.XVI, nº 113, nº 115
7	24 mayo 1344	Nicolaus Magistri Francisci	Monjas del monasterio de Santiago	3 <i>tarenus</i>	Pro pietantia	C.D.B. XVIII, nº 12
8	3 julio 1363	Pascalis boccia de Venetiis	Monasterio de Santiago Bari	1 <i>tarenus</i>	Pro piatantia	C.D.B. XVIII, nº 83
9	11 marzo 1366	Nella	Monasterio de Santiago Bari	3 <i>tarenus</i>	Pro piatancia y pro anima	C.D.P. XXVIII, nº 42

Fuentes varias. Elaboración propia.

5.9.3. Los legados de los *peregrinus in situ* del Norte de Apulia

Otra fuente que hemos empleado para recuperar los legados de los “*peregrinus in situ*” es el *Código Diplomático del Monastero Benedettino di Santa Maria di Tremiti*, en el cual se recogen los pergaminos de dicho monasterio, que además de la dedicación mariana tiene dedicación jacobea. Trece de los catorce legados que hemos analizado remontan al siglo XI, comprobando una significativa difusión del culto en este momento. En la lectura del texto se aprecia que las donaciones se realizaban al monasterio “en la persona del abad”; hasta el año 1026 el abad fue Roccio, en 1032 fue Pedro, desde 1034 el abad fue Deodato, en 1051 y 1051 el abad fue Guisenolfo y, finalmente, en 1059 el abad fue Adam.

⁴⁹ Traducción propia: “*De la misma manera lego post-mortem al monasterio de Santiago once onzas*”.

CUADRO 9. Donaciones al monasterio benedictino de Santa Maria y Santiago, Islas Tremiti

	Fecha	Testador	Tipología de Legado	Razón	Fuente
1	Lesina, noviembre 1005	Landolfo, Arzobispo de Lucera	1/5 de la porción funeraria de la ciudad de Lesina	Oraciones para el emperador y sus gentes	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 1
2	Campomarino, mayo 1010	Condes y hermanos Madelfrit y Rofritf	Iglesia de S. Maria (en Campomarino) y una tierra	Pro redemptione anime	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 2
3	Lesina, octubre 1013	Acco	Tierras a lo largo del rio Fortore	Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 3
4	Serracapriola, marzo 1015	Giovanni, Raniero, Ardemanno, Girardo, Idelpardo y Gisa	Tierra de la iglesia de S. Giovanni	Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 4
5	Termoli, marzo 1024	Giso	Iglesia de S. Juan Baptista y San Juan Evangelista y Beato Silvestre	Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 10
6	Campomarino, mayo 1026	Franco y Serada	Iglesia San Juan y viña	Pro anime	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 11
7	Termoli, noviembre 1032	Conte Attone	Iglesia de S. Quirico y tierras	Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 13
8	Lesina, noviembre 1032	Juan, obispo de Lucera	Iglesia de S. Maria		C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 14
9	Chieti, febrero 1034	Siolfo	Castillo Rigo Armari (con tierras, iglesias y viñas)		C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 15
10	Ripalta, marzo 1035	Berta	Iglesia de San Pantaleone	Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 16
11	Guglionesi, septiembre 1051	Giso	Sí mismo; 1/3 de su herencia	Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 44
12	Guglionesi, junio 1052	Giovanni, Rainaldo, Gualberto, Gualtiero		Pro anima	C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 45
13	Guglionesi, abril 1059	Fusco	Mitad de su herencia del Castillo		C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 61
14	14 abril 1191/ enero 1198		Iglesias: San Juan y San Juan en Vieste		C.D. del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti, n° 124

Fuentes varias. Elaboración propia.

En primer lugar hay que prestar atención a la fecha del primer documento, o sea noviembre de 1005, que nos permite apreciar que ya a principios del siglo XI en el Norte de Apulia se manifiesta la práctica de las donaciones. En este caso, Landolfo, arzobispo de

Lucera, los curas Panto y Piedro y el diácono Rogato reconocen a Roccio, abad del monasterio de Santiago de Tremiti, el permiso para construir una iglesia. Además, a través de este documento expresan su voluntad de legar la quinta parte de la porción funeraria de la ciudad de Lesina (Norte de Apulia) a dicho abad del: “*monasterio Beati Iacobi apostoli qui est in Tremiti insula*” para asegurar en cada momento las oraciones por el “Santísimo emperador” y su gente (“*et ut omni tempore nostri sanctissimi Imperatori cum suo exercitu orationem inde habeat*”). Esta razón es única en su género, ya que todos los demás legados se realizan básicamente “*pro anima*”; por ejemplo, en el pergamino número 2 de mayo del 1010 los condes y hermanos Madelfrit y Rofrit: “*pro salute y pro redemptione anime nostre*” donan al Monasterio de San Michele y de Santiago de Tremiti, en la persona del abad Roccio, una iglesia en Campomarino y una tierra.

El monasterio es el beneficiario de todos los legados enumerados en la tabla; si analizamos la tipología de donaciones, apreciamos una evidente diferencia con respecto a lo que se suele legar a las instituciones jacobeanas de Bari y Barletta; de hecho, en este caso se trata sobre todo de iglesias y de grandes posesiones. Desde luego, legar semejante herencia al monasterio demuestra que, aunque situado en una isla, éste ejercía una gran influencia en toda la Apulia del Norte y no sólo, ya que su área de influencia se extendía por la actual región de Molise, como revelan los documentos redactados en las ciudades de Termoli y Campobasso. De todas formas, no debemos de olvidar que en estos momentos la misma área estaba bajo la influencia de uno de los santuarios más importantes de Europa: el santuario de Monte Sant’Angelo, que era a la vez meta y etapa de peregrinos. El valor de los legados nos ayuda a dibujar el perfil de los fieles jacobeanos, que en este caso son personas ricas, sobre todo condes, o religiosas (arzobispos u obispos); mientras que, en el caso de Acco, se reconoce su condición modesta al dejar en herencia “solo” sus tierras.

5.9.4. Los *peregrinus in situ* de Monopoli (Bari)

Otra institución jacobea que gozó de donaciones en Apulia fue el hospital de Santiago de Monopoli, del cual, en el capítulo dedicado al patrimonio jacobeano en Apulia, reconstruiremos su historia. Prestamos nuestra atención hacia tres donaciones significativas que han sido realizadas en su favor desde su fundación en 1442 y después de su fusión con los otros dos hospitales de la ciudad, es decir, con el hospital de la Annunziata, fundado por Andrea Petrarca en 1368 y el hospital de San Michele, fundado por Angelo Pietro Tranchedo en 1412.

CUADRO 10. Legados al hospital de Santiago de Monopoli (Bari)

Fecha	Testador	Legado	Fuente
1442	Abad Nicola Antonio de Costa	Hereder Universal	Inédita: <i>Codicillo del 1442 fatto dall'Abate Nicola Antonio de Costa al suo testamento con cui aveva istituito Erede un Ospedal sotto il titolo di S. Giacomo in Compostella</i> .
1644	Violante Intini	Hereder	Inédita: <i>Libro de Funcación del Hospital de San Jacobo de Monopoli</i> .
1680	Vicenzo Pandolfo	Hereder Universal	Inédita: <i>Testamento de D. Vincenzo Panfolfo del 11 Maggio 1680</i> .

Fuentes varias. Elaboración propia.

Estos documentos son el resultado de una investigación realizada en el archivo del actual hospital civil de Monopoli, donde han sido guardados a lo largo de este tiempo y que hoy pretendemos dar a conocer.

La primera donación se remonta al año 1442, cuando el mismo abad Nicola Antonio da Costa, en su testamento, funda y nombra como hereder universal el nuevo hospital de Santiago empleando las siguientes palabras: “*hered universale sibi Istitut hospitale S.ti Iacobi Apostoli de Monopoli per eudem Abb. Nicolai ordinatu et conditum, at conditium qd. Testamentu*”⁵⁰.

“*Quiconque aura donc édifié ces lieux sacro-saints possédera sans nul doute le royaume de Dieu*”⁵¹ (Oursel, 1978:75). Con estas palabras el historiador francés Raymond Oursel explica el valor simbólico que posee la fundación de un hospital de peregrinos; al ser un lugar sagrado, este acto “asegura”, según el imaginario religioso medieval cristiano, un lugar en el reino celeste. De esta manera, también las obras pías son expresiones del culto popular, y otra manera para asegurarse la salvación del alma. Además, en este caso debemos de considerar el valor del hospital durante la Edad Media, ya que esta institución es la perfecta representación de preceptos religiosos de ayuda, socorro, acogida, donde los peregrinos pueden encontrar comodidad y descanso, y los enfermos encuentran consolación; de hecho, como afirma Paciaroni:

⁵⁰ Traducción propia: “*Hereder Universal el mismo Instituto del Hospital de Santiago Apóstol de Monopoli, ordenado y fundado por el mismo Abad Nicolás en su tmento*”.

⁵¹ Traducción propia: “*Quien haya construido estos lugares tan sagrados tendrá sin duda acceso al reino de Dios*”.

*“Gli ospedali erano le strutture dove i Pellegrini potevano trovare ricovero e cibo, pertanto la loro edificazione era considerata alla stregua di opere di religione e, come tale, apportatrice di indulgenze per chi li finanziava”*⁵²
(Paciaroni, 1999:15)

La segunda donación fue realizada por Violante Intini en 1644 y la comentaremos más adelante. La tercera donación llega casi dos siglos después de la fundación del hospital, es decir, el 10 de mayo del año 1680, cuando Vincenzo Pandolfo redacta su testamento con el cual “instituye, ordena y nombra heredero universal al hospital de Monopoli llamado Santiago de Compostella”, al cual cede todos sus bienes, censos, rendimientos, créditos, etc. A diferencia del testamento del abad Nicola Antonio da Costa que no nos explica el porqué de su donación, en este caso sabemos que el fin de la misma es la acogida de curas y enfermos, tanto de Monopoli como extranjeros, además de expresar la voluntad de celebrar todos los días la misa en la capilla de Santiago (anexa al hospital).

Es interesante poner en evidencia un elemento en común con los demás testamentos y donaciones señalados en Barletta: la herencia a cambio de una misa.

5.9.5. Otros legados

Otro legado está presente en el volumen XXV del *Código Diplomático Pullese*, que recopila los pergaminos del monasterio de Santa Clara de Nardò. Fue redactado el 9 de enero del año 1439 en Nardò (Lecce), por parte de Tommaso de Palatinis, capitán de la misma ciudad. Este acogía la solicitud del procurador del monasterio de Santa Clara para redactar un inventario de los bienes que se encontraban fuera de un feudo. A la hora de hacer la lista de las posesiones del abad Petrus de Simeone, leemos que este posee dos huertas que dona a la iglesia de Santiago del Archidiácono. Consideramos interesantes estas informaciones en cuanto son índice de la difusión y de la presencia del culto de Santiago también en el sur de la Apulia, en la provincia de Lecce, además de informarnos de una iglesia de Santiago de la cual no tenemos constancia.

También la provincia de Brindisi cuenta con un testamento que establece la construcción de una obra pía: es la iglesia de Santiago de la ciudad de Ostuni, cuyo origen se halla en el documento de 10 de abril 1423. En las siguientes páginas, volveremos a analizar esta estructura sagrada.

⁵² Traducción propia: “Los hospitales eran estructuras donde los peregrinos podían encontrar alojamiento y comida, por lo tanto su construcción era considerada como una obra de religión y, como tal, fuente de indulgencias para quien los financiaba”.

5.9.6. El estudio de la devoción femenina a través de las disposiciones testamentarias

El estudio de la “movilidad femenina” revela un conjunto de estereotipos y creencias que han intentado ocultar la presencia de la mujer peregrina. Aun así, hay testimonios que confirman los “movimientos” de monjas y mujeres durante la edad tardo-antigua y la Edad Media. En el primer caso, durante el siglo IV y los primeros años del siglo V las mujeres viajaban mucho, dando lugar a una “emancipación”, sobre todo aristocrática. Muchas mujeres se habían dedicado al estudio de la Biblia demostrando un gran interés por los lugares sagrados y los monumentos contemplados en las Sacras Escrituras (Cardini, 1989).

Según la historiadora Marta González Vázquez (1989), es difícil dibujar el perfil de las peregrinas jacobitas, cuyas trazas se encuentran en documentos históricos y anécdotas. En general, eran reinas, que viajaban con sus maridos por motivos políticos y nacionales, o por “causa orationis”. Habitualmente su peregrinación terminaba con una donación a la iglesia de Santiago. También peregrinaron Santas (Santa Paulina, Santa Brígida, Santa Bona da Pisa, Santa Isabel de Portugal) o mujeres nobles. En este último caso, los documentos indican simplemente la voluntad de las mismas, sin dar a conocer si finalmente la peregrinación tuvo lugar. No faltaron mujeres locas o posesas a las cuales se les aconsejaba la peregrinación como curación o alivio de la enfermedad.

Las mujeres de la Edad Media practicaban la religión cristiana de forma diferente entre ellas mismas, así que las expresiones religiosas eran distintas. La historia de las mujeres que han recorrido el camino coincide con la historia de sus limitaciones, puesto que desde el momento en el cual marcaban sus voluntades de “peregrinas” estaban condicionadas por una “presencia masculina”. Como hemos podido ver en el caso del testamento de la peregrina de Bari, Margarita, la posibilidad de peregrinar dependía del permiso de un hombre, es decir, que su decisión tenía que ser aprobada por su “jefe” (Craig, 2003). En el caso de estar casada, la mujer tenía que pedir el permiso a su marido, en calidad de vigilante legal y pareja sexual (Craig, 2003), mientras que la mujer soltera necesitaba el permiso del padre. Pero, en realidad, las mujeres solteras acababan en conventos, pues difícilmente les permitían ausentarse por mucho tiempo.

Tras haber obtenido el permiso, se procedía a la redacción de su testamento y en este ritual también se exigía la presencia del hombre; en los dos casos considerados, los maridos avalaban semejante decisión. De este modo, el hecho de ser mujer estuvo siempre condicionado tanto por el imaginario común cuanto por la presencia masculina. El Camino era el lugar de experiencias de una soledad moral; de hecho, hemos afirmado que la única

compañía “permitida” era la de la naturaleza. A pesar de eso, para su seguridad podía ser parte de un grupo formado por miembros procedentes de la misma ciudad o zona (López Ferreiro, 1903). Las mujeres solían peregrinar en grupo o, por lo menos, acompañadas por una persona del otro sexo (González Vázquez, 1989); en muchos casos, los hombres aceptaban su presencia a condición que estuviesen en silencio (Craig, 2003).

Hemos indicado que la auténtica forma de recorrer el Camino era a pie (Oursel, 1978). Semejante experiencia “dura” para una mujer hacía que el peregrinaje se viera reducido a una sucesión de peligros, dificultades e insidias; los relatos contribuyeron a la creación de la imagen de un Camino peligroso, a lo largo del cual los peregrinos eran atacados, robados, incluso asesinados (González Vázquez, 1989); de hecho, no faltan ejemplos de mujeres asaltadas o violadas (un tópico en la literatura hispánica medieval). En consecuencia, las experiencias y las aventuras intrínsecas al peregrinaje no eran adecuadas para una mujer, sobre todo porque las insidias podían convertirse en “malas costumbres”. A tal propósito, recordamos el peligro de la “curiosidad” en detrimento del alma (Craig, 2003). Ya en el siglo XIII, se había manifestado un cierto disenso hacia las frecuentes peregrinaciones de mujeres, consideradas causas de pecados. Son conocidos los estereotipos de las mujeres:

“Como dispensadoras de calor, de cuidados, que reconfortan el cuerpo y el alma de los peregrinos cansados. No en vano encontraremos innumerables ejemplos de hospitaleras, hospedaras y alberqueras dedicadas a este menester, atentas a un ritual de recepción bastante fijado” (González Vázquez, 1989:68).

Además de la fe y de la fuerza, para peregrinar eran necesarios recursos económicos o beneficios personales. Las mujeres casadas tenían que justificar este gasto, por el cual también necesitaban “un permiso”. Según M. González Vázquez (1989): *“pocas mujeres se encuentran en una situación familiar y económica que les permita abandonar durante un cierto periodo sus obligaciones cotidianas y embarcarse en un viaje complicado y costoso”* (1989:67). A limitar la “capacidad de acción” de las mujeres también estaba su estatus social, ya que para ellas no era fácil salir de “la vida cotidiana” y hacer el camino en cuanto, a diferencia de los hombres, tenían más responsabilidades. Durante la Edad Media, los hombres estaban habilitados a actuar en la esfera pública, mientras que las mujeres tenían que desempeñar tareas de casa o de la esfera privada (Nicholson, 1997). A pesar de estas limitaciones, las mujeres poseían los mismos derechos que los hombres a emprender una experiencia de este tipo, puesto que el estatus legal del peregrino era neutral. Por lo tanto, tenían derecho a dejar sus disposiciones testamentarias antes de hacer el Camino, como ha

sido el caso de los testamentos de peregrinas en Apulia, o como forma de compensación por el peregrinaje no realizado.

Podemos volver a analizar los resultados de nuestra investigación desde una perspectiva de género, atendiendo a las manifestaciones religiosas de las mujeres. En el caso de Barletta, de los sesenta y dos legados, veintidós han sido realizados por mujeres y en tres casos el documento es realizado conjuntamente por parejas de cónyuges (la mujer actúa con su marido). Las peregrinas in situ legaban sus bienes a estructuras con dedicación jacobea por razones distintas; inicialmente, su principal preocupación era la salvación del alma, con lo cual las donaciones se realizaban “*pro remedio animae*”. Sucesivamente, hacían sus donaciones para asegurarse la celebración de la misa en su honor en caso de muerte. Aunque ambas motivaciones “*pro anime*” y “*celebración del aniversario de muerte*” pretendían alcanzar la salvación del alma, hemos visto como su diferente divulgación en el tiempo marcó costumbres distintas. En uno de estos legados que se remonta a junio de 1169, doña Altemilia, con el permiso de su marido, ofrece para la salvación de su alma y de la de sus padres todos sus bienes a la iglesia de Santiago de Montesacro y por la misma razón al Prior se ofrece a sí misma, y la mitad de sus cosas presentes y futuras. Entre las donaciones realizadas por mujeres, destaca la motivación indicada por Bettula que en 1386 legó 15 tarenus a la iglesia de San Jacobo para la reparación de la iglesia. A diferencia de las demás, más bien preocupadas por su alma, ella se interesa por el estado de la iglesia, este tipo de donación era también un ejemplo de obra pía. Por lo que se refiere a la tipología de donación realizada por las mujeres: cuatro legan todos sus bienes, una lega a sí misma y la mitad de sus bienes, trece legan un censo (para asegurarse la celebración de la misa con ocasión del aniversario de su muerte), tres legan su casa y una lega la viña. Las parejas de cónyuges legan todos sus bienes y, la otra, lega su casa.

En el caso de Bari, de los ocho legados, solo dos han sido realizados por mujeres. Ambas dejan en herencia al monasterio de San Jacobo de Bari un censo “*pro pietancia y pro anima*”. Las mismas peregrinas justifican sus comportamientos explicando la razón de su donación: piedad religiosa. En los documentos de las Islas Tremiti, de los 14 legados solo uno ha sido redactado por una mujer, mientras que en los otros tres casos que mencionan las mujeres, estas actúan junto con otros hombres.

Todas las donaciones a favor de instituciones religiosas han sido relevantes para el mantenimiento de las mismas, pero queremos prestar atención a una mujer que es considerada una de las principales benefactoras del hospital de San Jacobo de la ciudad Monopoli, que fue

un puerto pullese importante para los peregrinos que volvían o se dirigían hacia la Tierra Santa, Roma y Santiago de Compostela. Doña Violante Intini el 8 de enero de 1642 en presencia del notario Giulio Cesare G. hizo su testamento en el cual disponía dejar todos sus bienes al hospital de San Jacobo. Según sus voluntades, los gobernantes del hospital tenían que administrar su herencia al fin de asegurar la hospitalización de los enfermos pobres y, al mismo tiempo, eran encargados de asegurar anualmente una dote a una descendiente suya o alternativamente a una de su primer marido, Gianbattista Lamendolaro. La relevancia de este documento reside en la tipología de estructura sagrada en cuestión, puesto que según el imaginario medieval, los que contribuían a la construcción o al mantenimiento de un hospital cumplían una obra pía. Las obras pías eran expresiones del culto popular y otra manera para asegurarse la salvación del alma, y, como hemos indicado, el hospital institución encarnaba los más altos preceptos.

Según la economía salvífica, las donaciones tenían el mismo valor religioso y devocional que la peregrinación. Además, las demostraciones de piedad y religiosidad no tenían que estar exclusivamente localizadas a lo largo del propio Camino de Santiago:

“La devoción femenina a Santiago se plasmó no sólo en la peregrinación, sino en aquellos modos que son comunes a todas las otras devociones -limosnas, donaciones, construcción de capillas y altares- y en ciertos aspectos desarrollado a causa de la existencia de un camino de peregrinación: las construcciones a favor de una infraestructura de peregrinación a lo largo del Camino y la caridad con los viajeros” (González Vázquez, 1989:67).

Los documentos que hemos tomado en consideración son también una muestra de la participación de la mujer en la esfera pública, ya que la firma de un acto notarial le reconocía un evidente poder de acción, aunque siempre bajo permiso de su marido o padre. Resulta una imagen compleja y contradictoria, en cuanto por un lado la mujer gozaba de los derechos de la peregrinación, por otro lado su “libertad” dependía de la voluntad del hombre. Así que, pese a su tentativo de emancipación que se manifiesta en la decisión de hacer un peregrinaje y de disponer de sus bienes, la figura del hombre estaba siempre presente. Ésto confirma la existencia:

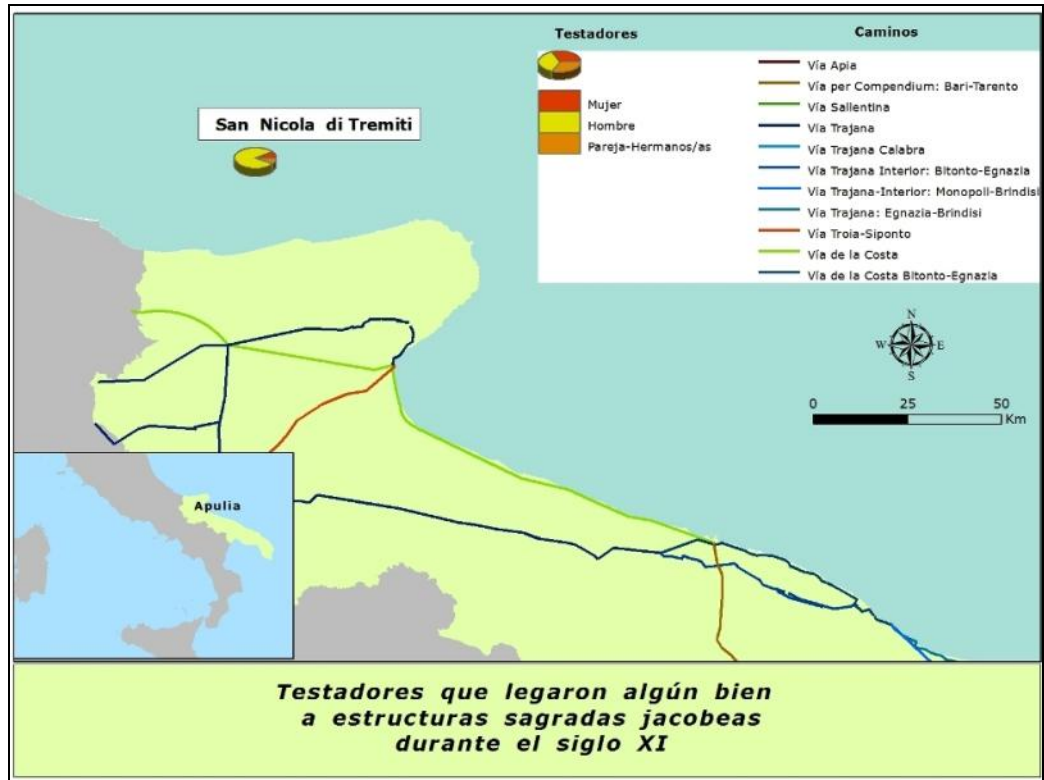
“Por un lado la mujer oprimida, víctima de su sujeción, al marido, a su familia, la mujer engañada frecuentemente, la mujer para que la muerte del marido y la condición de viudedad supone un alivio y una situación de cierta independencia envidiable, y por otro, en contraposición a esa mujer víctima, la mujer protagonista, activa, de fuerte personalidad, la mujer importante que de una

manera singular aparece frecuentemente en la historia medieval occidental”
(González Vázquez, 1989:12, cit. Perrot, 1984:13).

En los dos testamentos que hemos mencionado no tenemos constancia de la modalidad de realización del viaje, además se refieren a momentos distintos de la peregrinación, en el caso de Galecta, ésta se había ya ido de peregrinación (sin volver); en el caso de Margarita, nos hallamos antes de su viaje. Las mujeres que hemos considerado destacan por el simple hecho de “ser mujer”, proceden de la vida cotidiana y sus disposiciones testamentarias enriquecen su sistema de valor-experiencial-devocional. Su piedad y generosidad se ponen de manifiesto en disposiciones a favor de estructuras religiosas, por lo tanto podemos afirmar que este acto donativo no era una prerrogativa de personas regias, sino era para todos una posibilidad de compensar el peregrinaje participando de alguna manera en la vida religiosa. Gracias a estas prácticas, las mujeres contribuyeron a la difusión del culto y al mantenimiento de las estructuras jacobeanas, aunque con una aportación y valor diferente en función de sus posibilidades económicas. Finalmente, con una perspectiva internacional, este estudio proporciona un modelo comportamental de la devoción femenina de la Edad Media.

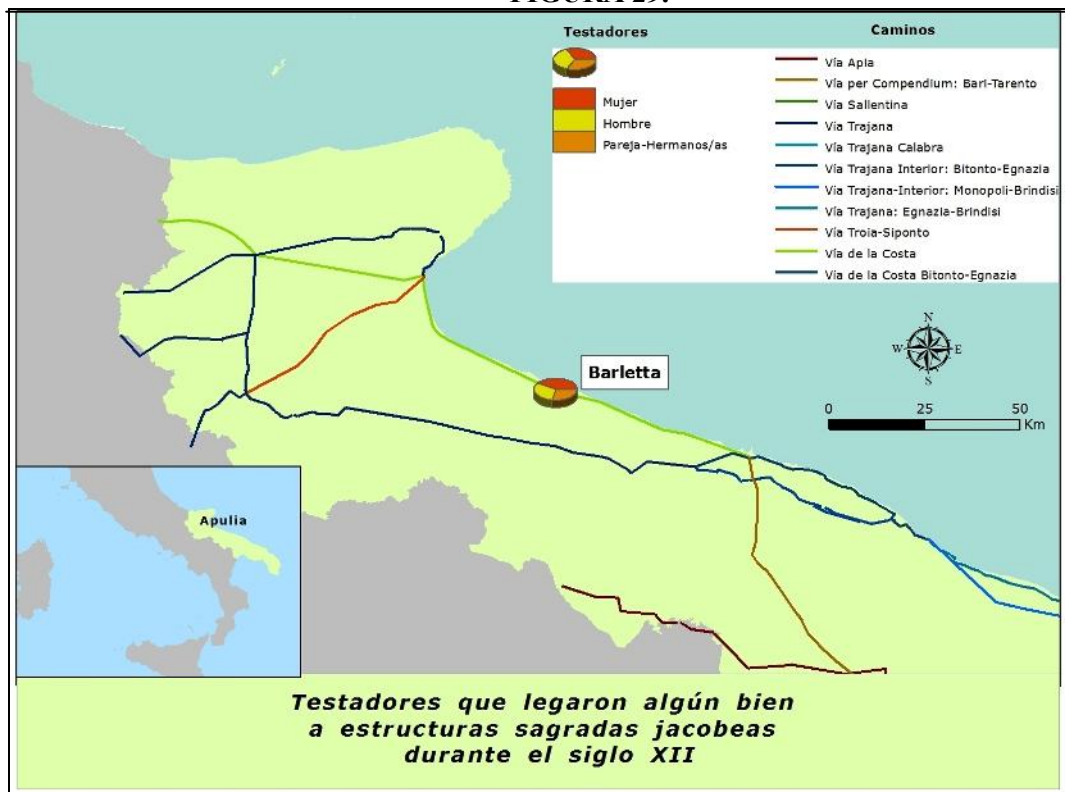
Este enfoque nos permite atender a los testadores de los documentos jurídicos que hemos analizado en el presente capítulo, diferenciándolos según el sexo. En las siguientes representaciones cartográficas queremos poner de relieve el distinto poder de acción entre el hombre y la mujer, y también hemos señalado aquellos casos en los cuales los testamentos han sido firmados por una pareja o por hermanos/as. Este dato puede ser útil para averiguar el poder de acción de la mujer y su contribución a la difusión del culto.

FIGURA 28.



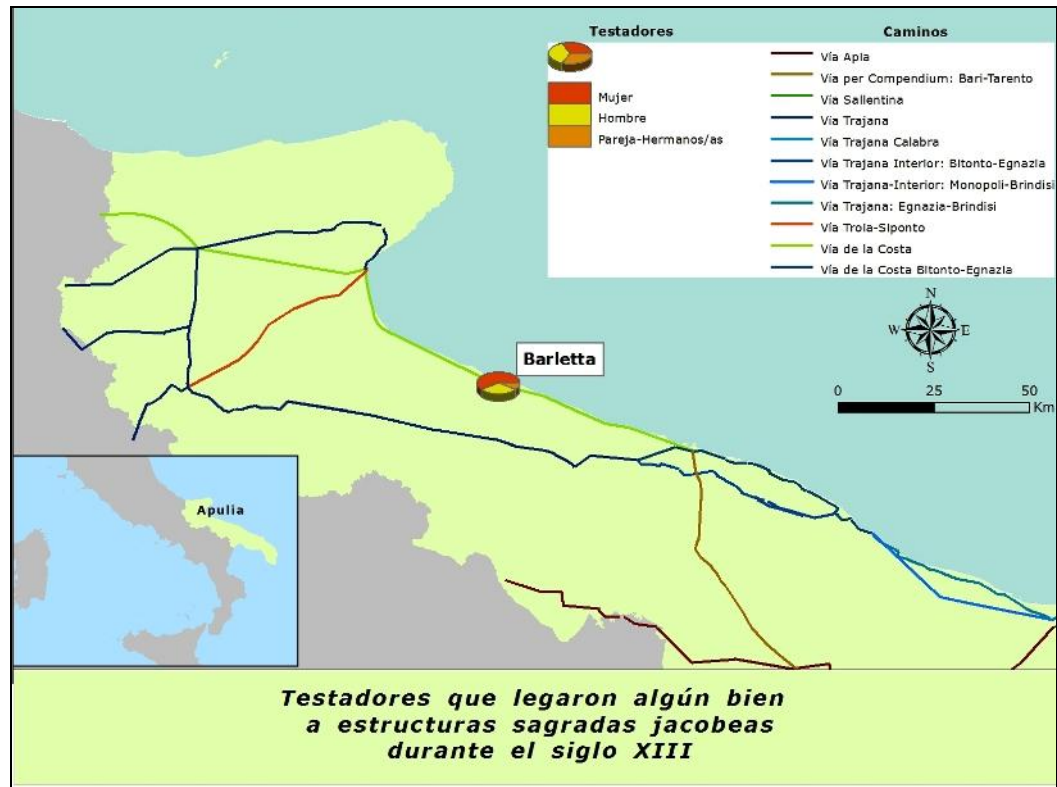
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 29.



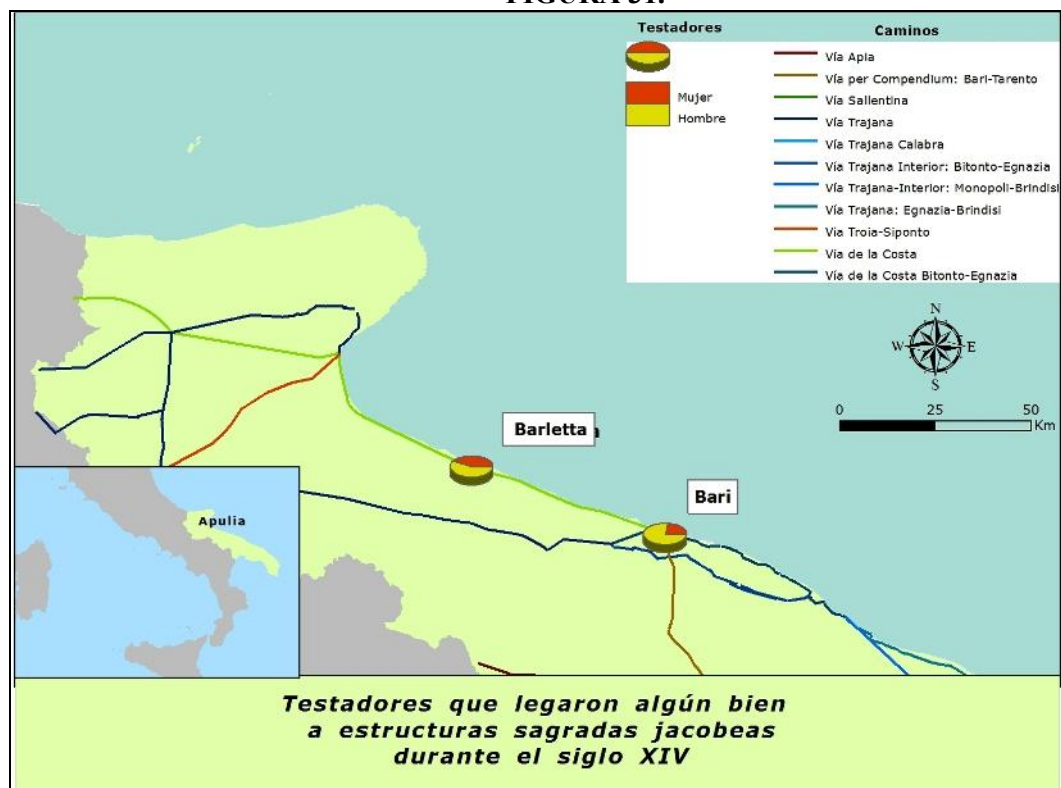
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 30.



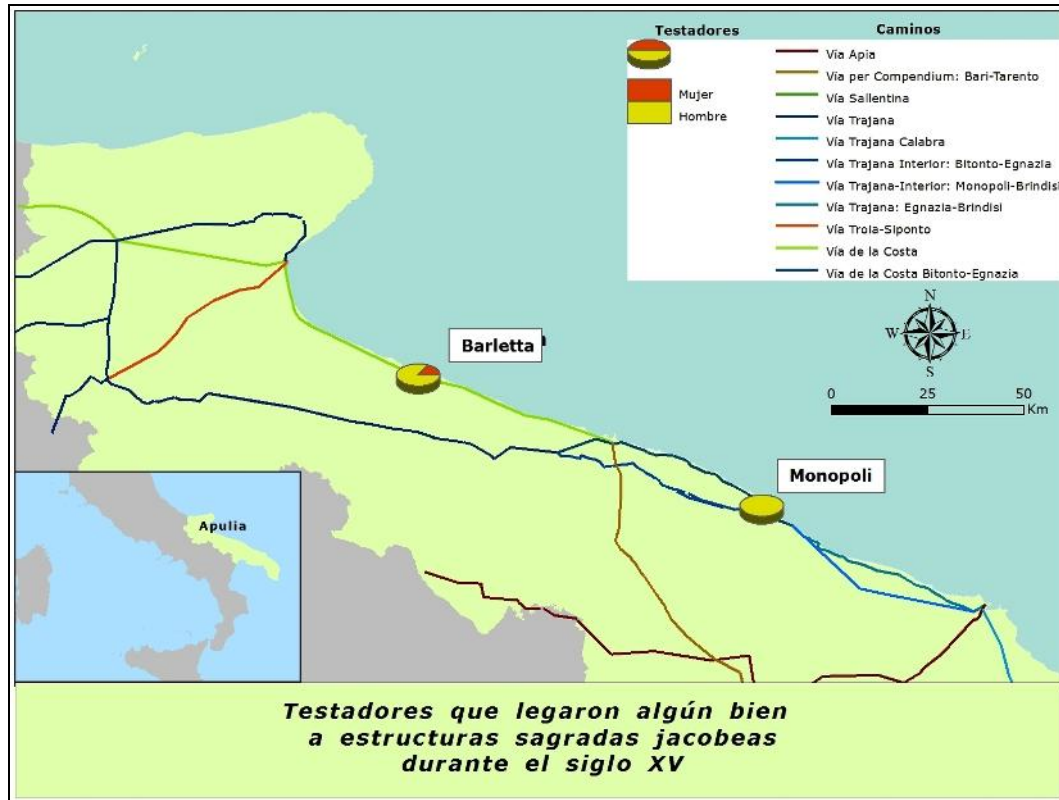
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 31.



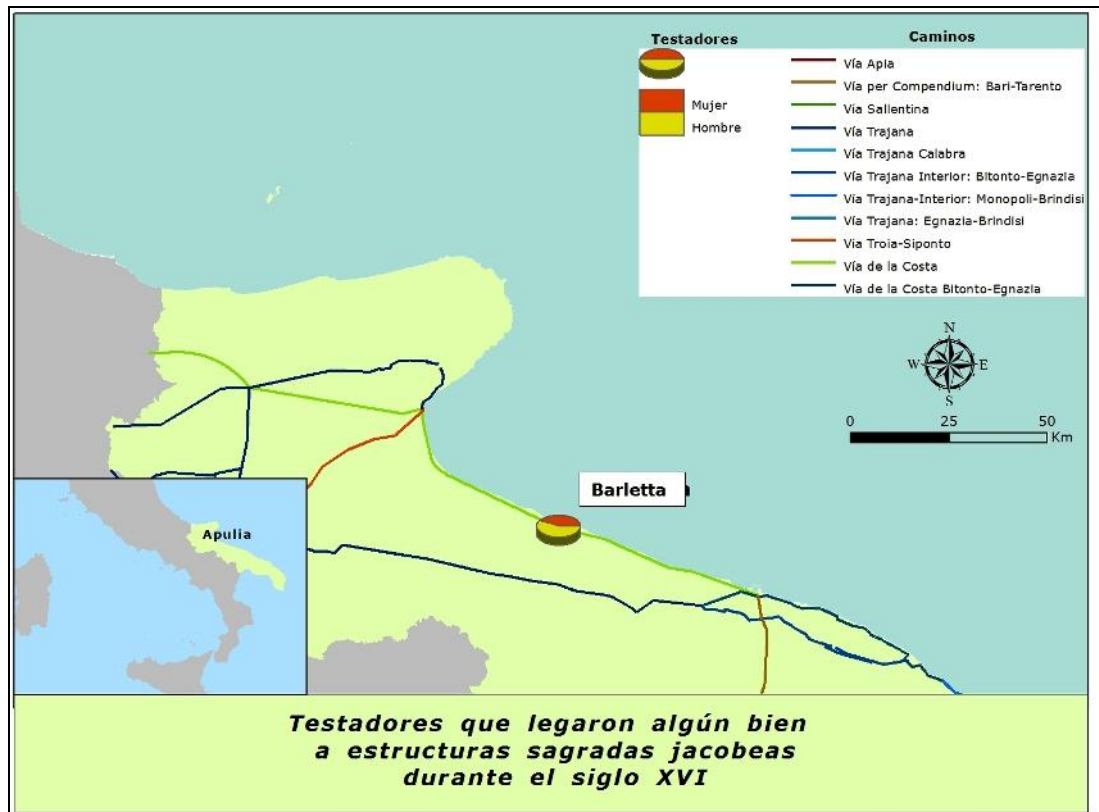
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 32.



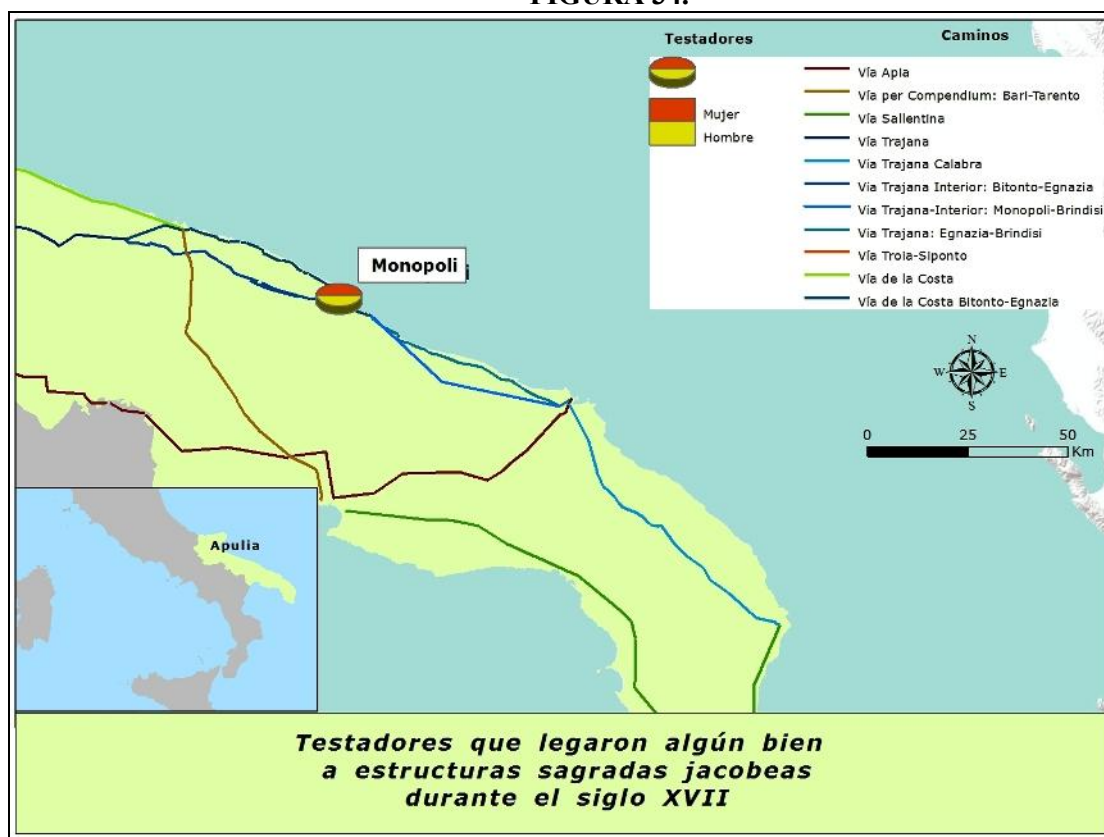
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 33.



Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 34.



Fuentes varias. Elaboración propia.

5.9.7. Consideraciones conclusivas

En el tercer capítulo, hemos destacado los cambios del culto y de sus manifestaciones, entre ellos el hecho de que el peregrinaje devocional cede el paso a otras expresiones de fe, asimismo, en términos espaciales, apreciamos una transformación del culto desde una escala internacional a una escala local. Como hemos podido remarcar, en muchos casos, los beneficiarios de las donaciones son instituciones y estructuras sagradas, una práctica que en nuestra opinión refuerza la imagen de altares o iglesias como lugares de cambio de la economía salvífica. Aquí, los creyentes ven posible cambiar sus bienes materiales por la salvación de su alma y de la de sus familiares; como confirman las “informaciones económicas” acerca del precio de la salvación del alma propiciadas por los legados.

Con respecto al caso estudio, los documentos analizados nos indican que el culto de Santiago en Apulia se señala ya a partir del siglo XI, puesto que la primera donación a favor de una estructura sagrada jacobea se remonta al año 1005⁵³, como documenta el primer

⁵³ Según esta fuente, es posible anticipar en poco más de cincuenta años el primer testimonio de devoción a Santiago en Apulia, que Rosanna Bianco (2002) hacía coincidir con los *Ordinamenti et consuetudo maris* del 1063.

pergamino del *Codice Diplomatico del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti*. Sin embargo, uno de los factores que debemos considerar es la posición geográfica de Apulia entre Occidente y Oriente (reserva de reliquias y meta de peregrinación), que la ha convertido en un punto de encuentro de peregrinos (no necesariamente italianos), contribuyendo a la inicial difusión del culto jacobeo. El proceso de difusión y de creación del culto jacobeo en Apulia es el resultado de una doble acción:

I. Los peregrinus in situ, *homo viator* de sus vidas, nutren este sentimiento religioso y lo expresan de formas distintas con manifestaciones religiosas populares (legados, donaciones u obras pías).

II. Cada área geográfica posee una estructura sagrada jacobea de referencia, que podemos definir los *landmarks* del culto jacobeo en Apulia. “*Certains, pour accroître leurs bonnes dispositions et les grâces de la route, confient ces intentions à quelque sanctuaire privilégié de leur terroir*”⁵⁴ (Oursel, 1978:47); iglesias, santuarios o monasterios se convierten en receptores de las buenas intenciones de los peregrinos y de los devotos. En este caso, las estructuras jacobeadas más relevantes son:

- ✓ El monasterio de Santiago en Bari.
- ✓ La iglesia de Santiago en Barletta.
- ✓ El hospital de Santiago en Monopoli.
- ✓ El monasterio de Santa María y de Santiago en las Islas Tremiti.

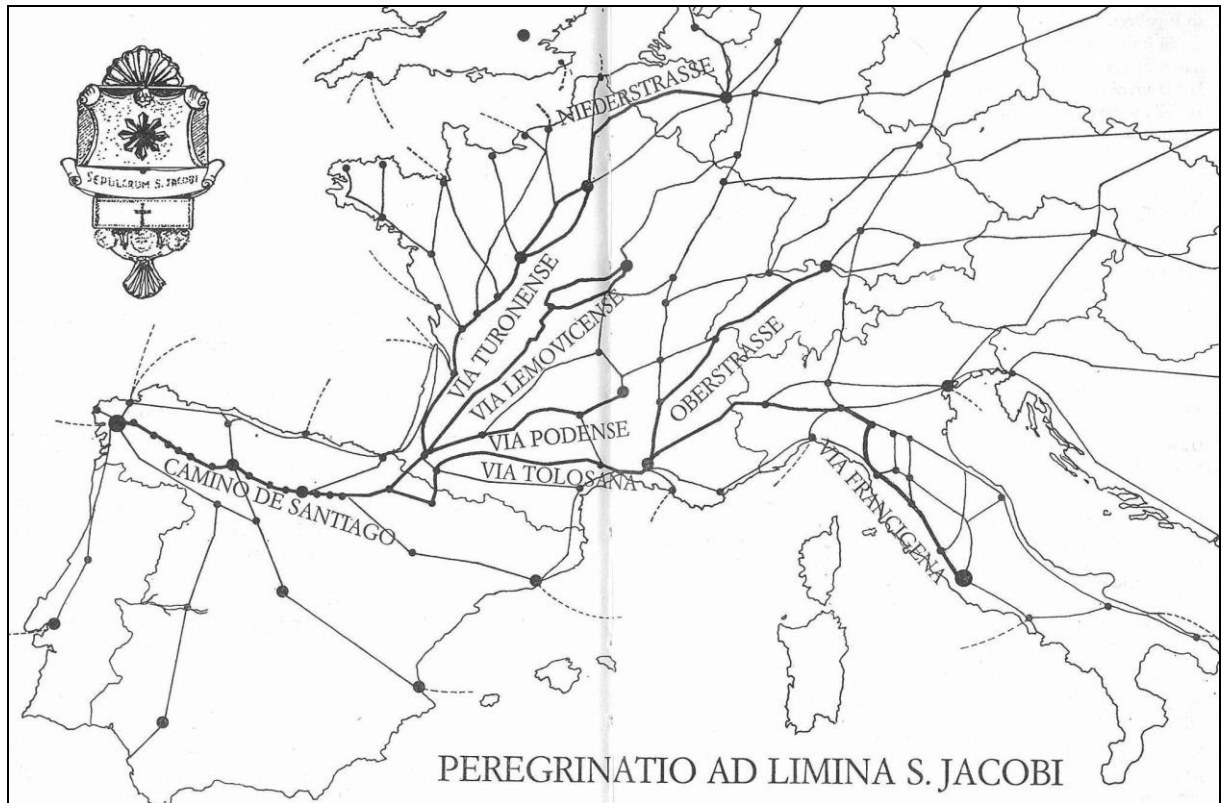
Desde un punto de vista geográfico, las áreas consideradas coinciden con ciudades costeras y portuarias con un gran valor estratégico, en cuanto eran los puntos de salida y de llegada de los peregrinos.

Junto al culto se difunde la imagen del Camino de peregrinación jacobea, que también podemos detectar en las páginas de los testamentos. Según el *imaginario cristiano medieval*, hacer el camino presupone dejar todos los bienes materiales y salir de la vida cotidiana; algo que reenvía a la muerte, ya que por un lado se trata de “muerte de la vida terrena” para iniciar otra. Los testamentos crean y proceden del imaginario común según el cual el Camino de Santiago, tras el peregrinaje a la Tierra Santa, es el peregrinaje más peligroso, por lo tanto en

⁵⁴ Traducción propia: “Algunos, para aumentar sus buenas intenciones y con la gracia de la ruta, encomián sus intenciones a un santuario privilegiado de sus tierras”.

los testamentos se refleja la fugacidad de la vida del ser humano y su condición de peregrino en tierra (Pavón Benito, 2004), por lo que tenía que vivir en alerta y estar siempre preparado.

FIGURA 35. Rutas hacia Santiago de Compostela



Fuente: Caucci von Saucken, 1989.

5.10. DE PEREGRINO MEDIEVAL A PEREGRINO MODERNO

Antes de considerar el perfil del peregrino actual, queremos poner de manifiesto que, la comentada supremacía religiosa es la razón por la cual el peregrino medieval transmite una imagen de peregrino solitario, que a lo largo de la ruta se enfrenta con todo tipo de peligros e insidias, símbolos de pruebas divinas físicas y metafísicas, que debe superar por su cuenta para acceder al mundo celeste (Cauci von Saucken, 1993a; Cherubini, 1998). Pero el peregrino jacobeo tiene una motivación más para superar las pruebas, en cuanto es su santo de devoción que lo pide, como se lee en la Epístola de Santiago: *“feliz el hombre que soporta la prueba! Porque, superada la prueba recibirá la corona de la vida que ha prometido el señor*

a los que le aman” (1, 12). Por lo tanto es su devoción al santo que le da la fuerza para hacerlo”:

*“Le vrai pèlerinage, et celui-là qu’enrichit l’infinité des grâces, ne saurai se faire qu’à pied. Qui veut l’accomplir en plénitude devrait se lancer solitaire, avec comme compagnon le chant du monde. Si, à la rigueur, la marche en caravane se révèle susceptible d’exalter la ferveur, le recours aux animaux ou modes de transport: cheval, mule, ou, qui pis est, charroi, restreint sensiblement les bénéfices spirituels”*⁵⁵ (Oursel, 1978:51).

El Camino es el lugar de experiencias de una soledad moral que desalienta las energías, agrava la fatiga, inclina al abandono y la única compañía “permitida” es la de la naturaleza. El verdadero peregrinaje es aquel que enriquece la infinitud de gracias y la única forma de recorrerlo es a pie (Oursel, 1978).

Según Donald R. Howard (1980), los peregrinos antiguos y medievales estaban preocupados por las tentaciones de la “curiosidad”, una forma de interés secular que podía alejar del camino de la fe. De hecho, con el paso del tiempo, el peregrinaje no fue sólo un viaje religioso, sino también ocasión de satisfacer la curiosidad (Caucci von Saucken, 1989; Ashley y Deegan, 2009). Esta nueva disposición del ser humano se asocia al humanismo, según el cual la curiosidad se convierte en virtud y lleva a nuevas formas de exploración del ego y de lo otro. Aunque hoy el camino siga guardando su valor simbólico, para el ser humano contemporáneo el peregrinaje no alude solo a obstáculos y pruebas divinas, sino es ocasión para conocer gente, sobre todo considerada la creciente “internacionalización del mismo”. Un ejemplo clave de esta tendencia es la obra de Nancy Louise Frey *Pilgrim Stories*, (1998) que reúne una variedad de historias para aproximarse al perfil del peregrino actual, ejemplificando un abanico de comportamientos del mismo y revelando como este sigue siendo importante dentro del fenómeno de la peregrinación jacobea.

Consideramos que la imagen del peregrino moderno es una mezcla entre pasado y presente, por un lado hereda la imagen del peregrino medieval, y por otro lado es intérprete de las nuevas tendencias. El ser humano-peregrino sigue siendo un *homo viator* (Caucci von Saucken, 1993b), por el cual el camino es un modo de ser, que Agís Villaverde (2003) atribuye a los siguientes factores:

⁵⁵ Traducción propia: “La verdadera peregrinación, y aquella que está enriquecida con la gracia infinita, se realiza sólo andando. Quien la quiere llevar a cabo de forma completa, debe lanzarse solo y tener como compañero de viaje la canción del mundo. Si, estrictamente hablando, el camino en carro puede parecer emocionante, el uso de animales o medios de transporte: caballos, mulas, o, restringe significativamente los beneficios espirituales”.

I. *Insuficiencia del mundo*: el ser humano está continuamente buscando algo para satisfacer sus exigencias, por lo tanto esta constante insatisfacción motiva su deseo de moverse.

II. *Reconocimiento de la finitud radical de la criatura humana*: ésta causa una “inquietud metafísica” en el ser humano, a raíz de la cual se mueve para intentar cambiarla.

III. *Trascendencia del mundo*: expresa el deseo de moverse en búsqueda de experiencias que le permitan satisfacer su “anhelo” interior. Para externalizar sus sentimientos, el peregrino contemporáneo recurre a la literatura, en la cual objetiviza y fija sus emociones y, manifestando su devoción (Maniura, 2003), puede seguir viviéndolas. A través de la narrativa de peregrinación se posibilita la creación de una nueva realidad, que llena el vacío existente entre expectativas y experiencias (Petsalis-Diomidis, 2003) y en la cual experiencia y creación se mezclan.

No podemos excluir la importancia que aún hoy recubren las motivaciones religiosas, como el deseo de manifestar o renovar su propia fe, recibir las indulgencias, meditar, expiar los pecados o pedir intercesiones. En algunos casos, el Camino es una “*ruta de la terapia*”, en cuanto lleva a profundas experiencias catárticas e interiores (Frey, 1998). También las motivaciones espirituales son frecuentes. De la misma manera que durante la Edad Media, hoy en día apreciamos que existen peregrinos que hacen el Camino como recorrido iniciático para alejarse de su vida cotidiana (Caucci von Saucken, 1993b), densa de problemas y angustias, con el fin de encontrar unas respuestas en sí mismos. No faltan motivaciones que desacralizan el Camino, por ejemplo, insatisfacción, decepción o fracaso, turismo, aventura, nostalgia o esoterismo.

Cualquiera que sea la motivación, la mayoría de los peregrinos busca la autenticidad; de hecho, intentan guardar las relaciones con el pasado y, por esta razón, quieren recorrer las mismas rutas que la Edad Media y evocar las sensaciones de esta época (Caucci von Saucken, 1993b). La búsqueda de autenticidad abarca varios aspectos de la peregrinación, entre ellas la modalidad de hacer el camino (Frey, 1998). Hoy se puede recorrer el camino de varias maneras y, considerado que se ha convertido en un fenómeno de moda, se organizan también viajes en coches y autobuses, que, sin embargo, no son auténticos. Asimismo, se cree que la autenticidad resida en hacer el Camino andando, en bicicleta o como mucho a caballo.

Otra variante contemporánea de la peregrinación afecta a la dimensión temporal. En el pasado hacer el camino suponía disponer de mucho tiempo, pero este requisito se va adaptando a las tendencias y necesidades actuales, por lo que en función del tiempo empleado podemos destacar:

- ✓ *Peregrinos a tiempo pleno*: viajan a Santiago sin pararse (hacen el Camino en una sola vez).
- ✓ *Peregrinos part-time*: llegan a Santiago por etapas, en cuanto disponen de poco tiempo y hacen el camino en momentos distintos. Por ejemplo, Frey (1998) llama “weekend pilgrims” a los peregrinos que hacen el Camino durante los fines de semana, y que habitualmente se sirven de asociaciones dedicadas al peregrinaje. Según algunos, esta modalidad produce más momentos de reflexión.

Si por un lado la estructura de la peregrinación sigue siendo la misma, por otro lado los contenidos cambian, porque cambian las épocas históricas. A continuación avanzamos tres claves de lectura para comprender la imagen del peregrino contemporáneo:

- I. Los ritmos del Camino.
- II. El paisaje.
- III. La dimensión social.

I. *Los ritmos del Camino*: a lo largo del Camino, el paso del tiempo está marcado por el sol, el atardecer, o sea, por la luz. A ésta, el peregrino debe de adecuar el ritmo de su andar que está también determinado por su motivación, disposición interior y por la admiración por lo nuevo, que descubre asomándose a “la ventana” (Lefebvre, 1996). Aunque el filósofo francés Henri Lefebvre emplea la metáfora de la ventana como metodología para descubrir los ritmos de la ciudad (en concreto del centro de París), nosotros la tomamos en préstamo para aludir al acto de “ver” del peregrino, cuya mirada sobre el Camino es hoy más atenta. Desde nuestro punto de vista, la experiencia del peregrinaje no coincide con su comienzo, sino que empieza antes, cuando la decisión de hacer el peregrinaje pone en marcha un mecanismo de información a través del cual se “abre una ventana” sobre el mundo-camino. Por estas razones, el peregrino actual suele estar muy informado, también gracias a la ayuda de asociaciones o cofradías jacobinas (Caucci von Saucken, 1993b). En esta fase el peregrino observa y aprende para, luego, convertirse en actor.

“El homo viator nunca puede ser solamente espectador. El espectador asiste, dominado por cierta curiosidad, que no tiene nada de angustiosa, puesto que sabe muy bien que no está implicado en lo que ocurre en la escena; por más sangriento que sea el desarrollo de la tragedia, tiene la seguridad de que podrá salir tranquilamente del teatro, tomar el ómnibus y volver a su casa para beber su té” (Marcel, 1971:104-105).

Considerando que según el filósofo italiano Armando Rigobello (2003), el *homo viator* teorizado por Gabriel Marcel marca la diferencia entre “tener” y “ser”, es decir, que el ser humano cuya meta es “tener” es inmóvil y estático, mientras que el ser humano que quiere “ser” está en continuo movimiento, apreciamos sobre todo en nuestros días que los peregrinos son *homo viator*. Por lo tanto, podríamos afirmar que hoy el Camino de Santiago posee un valor espiritual y metafísico más profundo que en el pasado, es un camino multi-religioso y multi-cultural, que se recorre por voluntad propia o deseo, y no por imposición alguna.

Los ritmos de la peregrinación no son sólo visibles, sino que son también ritmos escondidos e interiores. El enfoque adoptado por la antropología nos acerca al punto de vista interior del peregrino, determinando el interés por sus sensaciones y emociones, que se originan en el sentido de llegada que advierte en el mismo momento que empieza a imaginar el camino. Los ritmos interiores están marcados por sentimientos y emociones, como por ejemplo la solidaridad, el sentimiento de dependencia, el desapego al lugar y al tiempo, comunión con la naturaleza, el descentramiento del yo en lugar del tú. Son emociones producidas por la interrelación entre disposición interior y momentos del camino; por ejemplo, las emociones de triunfo que se advierte a la hora de llegar a Santiago; pero si se ha recorrido el camino para encontrar alguna respuesta, el acercamiento o la llegada a Santiago pueden causar inquietud interior.

Otros ritmos están marcados por los rituales que completan el sentido de la peregrinación, como:

- ✓ *Abrazo del Apóstol y adoración de la tumba del Apóstol.*
- ✓ *Misa del peregrino* (posiblemente con el Botafumeiro): para muchos es un rito conclusivo y un momento durante el cual contemplar la experiencia pasada y el futuro; recubre una función social porque es un momento de unión y de reencuentro de todos los peregrinos.
- ✓ *Compostela*: sirve para “certificar” la realización del camino; es un ejemplo de la institucionalización y organización del peregrinaje, ya que es un documento sellado por el Cabildo y firmado por el Secretario Capitular de la Iglesia de Santiago de Compostela, cuya obtención acredita que el peregrino hizo el camino por fe. Para conseguirla el

peregrino debe de enseñar su Credencial debidamente sellada; este es otro símbolo de la peregrinación jacobea que permite gozar de las infraestructuras camineras.

Estos símbolos actuados son conclusivos para el peregrino, ya que según Frey: “*roles that are clear on the Camino no longer fit the new circumstances encountered in Santiago*”⁵⁶ (Frey, 1998:165); llegando a Compostela, él cambia su papel por el de turista, asumiendo así nuevos comportamientos, por ejemplo, comprar recuerdos, visitar monumentos, alojarse en hotel, beber y comer. Tras esta progresiva vuelta a la normalidad, le sigue la definitiva reincorporación a la vida diaria en el propio lugar de residencia. “La vuelta” es despistante, porque al llegar dejan de existir las condiciones en las cuales había vivido hasta entonces y advierte una sensación de “desorientación”, pero también nota un cambio que lo llevará a asumir una nueva disposición en su vida diaria. De todos modos, los peregrinos pueden guardar esta sensación de ser parte de “comunidad imaginada” fundando asociaciones amigas de peregrinos (Frey, 1998) o en general relaciones que permitan guardar las emociones y experiencias del Camino (Caucci von Saucken, 1989).

II. *El paisaje*: hoy el peregrino es antes de todo un ser humano *post*-contemporáneo, y ésto se refleja en una renovada relación con el paisaje. La difundida conciencia y sensibilidad hacia éste marcan la diferencia entre el peregrino medieval y el peregrino contemporáneo. Como hemos indicado en el cuarto capítulo, el primero no poseía dicha sensibilidad, gracias a la cual somos hoy más sensibles y conscientes de que el paisaje es un elemento significativo del pasado y del presente. Dicha “conciencia paisajística” es un elemento distintivo de la misma experiencia del camino, en cuanto el punto de vista y la forma de *verlo* o de *percibirlo* cambia al tener que estar en contacto directo con él, ya que el peregrino es un viandante que, al andar, cambia “paisaje” (en el sentido más amplio del término) y por lo tanto ve el mundo con ojos siempre nuevos (Rigobello, 2003).

III. *La dimensión social*: apreciamos que el bagaje emocional y personal con el cual un peregrino viaja son determinantes para su experiencia y para las interacciones con los demás peregrinos u operadores del camino. El estatus de peregrino es adquirido, y confiere gran libertad y poder; no se reduce al momento del camino, sino empieza con la preparación, se fortalece durante el recorrido y continúa a la vuelta, cuando el legado experiencial y

⁵⁶ Traducción propia: “*Los papeles que son adecuados a lo largo del camino, dejan de serlo una vez en Santiago*”.

emocional cambia su cognición del mundo. Apreciamos una complejificación del fenómeno peregrinatorio, que desplaza su foco de atención a las interacciones sociales, que dan sentido al Camino, cuyo espacio abstracto se transforma a través de contactos y acontecimientos. Aunque, según Julia Bolton Holloway (1985), esta dimensión social del peregrinaje tiene su origen en el paradigma de Emaús indicado en Lucas 24 en el cual se describe la siguiente imagen: “*aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y caminó a su lado (...). Él les dijo: ¿De que discutís por el Camino?*”. Los aspectos relacionados con la dimensión social de la peregrinación son: el carácter colectivo de ésta y la conversación entre los peregrinos de Emaús a lo largo del Camino. Quizás esta imagen nos acerca más a una escena de peregrinación actual. Finalmente, otro aspecto que diferencia la realidad contemporánea de la anterior es la dimensión turística del camino y una profunda diferencia entre peregrinos y turistas; los primeros son considerados más genuinos, auténticos y serios, mientras que los turistas son considerados frívolos y superficiales:

“Speakers of English tend to understand tourism as a superficial and frivolous phenomenon, while pilgrimage is seen to be something genuine, authentic, serious and legitimate”⁵⁷ (Frey, 1998:26).

Teniendo en cuenta que el objetivo de este capítulo ha sido analizar el estatus de *homo viator* del peregrino in strictu sensu y del peregrino in situ, reenviamos al nono capítulo un análisis detallado del aspecto turístico del Camino de Santiago y del renovado lugar sagrado.

⁵⁷ Traducción propia: “*Los que hablan inglés suelen considerar el turismo como un fenómeno frívolo y superficial, mientras que el peregrinaje es considerado como algo genuino, autentico, serio y legitimo*”.

CAPÍTULO 6.

LA SACRALIZACIÓN DE UN SISTEMA VIARIO. EL EJEMPLO DE APULIA.

*“Non è semplice delineare un profilo esaustivo della macro e micro viabilità interessata dai pellegrinaggi. Infatti, se è possibile definire il complesso degli itineraria che utilizza le grandi direttrici viarie, ricostruibile sulla base delle annotazioni di viaggio di pellegrini e crociati diretti ai grandi santuari della fede, diventa complicato ricostruire il frammentato reticolo microviario interessato dal pellegrinaggio regionale e dai numerosi santuari locali”*⁵⁸ (Dalena, 2002:449).

En el presente capítulo nos planteamos analizar uno de los elementos básicos de la peregrinación: *la movilidad* (capítulo 2), o mejor dicho los caminos que la favorecen. En la Europa occidental no faltan ejemplos de sistemas viarios que, como distintos elementos y aspectos ya analizados, subyacen un proceso de “sacralización”, que “amplia y convierte” sus funciones. En el tercer capítulo hemos indicado que el “artífice” de este replanteamiento semántico y funcional fue la Iglesia (institución), pero también los fieles que recorrían las vías existentes para alcanzar los lugares sagrados contribuyendo a la resemantización de las mismas y a la creación y difusión de una nueva imagen de las vías de comunicaciones como “caminos de peregrinación”.

Tras una breve presentación de los primeros caminos jacobeos y del “camino de Santiago en Italia”, nos detenemos en el sistema viario de la región de Apulia. Desde nuestro punto de vista, para comprender la organización del territorio regional y los flujos de peregrinos que animaron la región durante la Edad Media, (enriqueciéndola de santuarios, iglesias, hospitales, etc.) hay que retroceder en el tiempo para analizar el sistema viario romano en Apulia. Por estas razones, señalamos las principales vías del mismo y sus etapas (puertos, *mutationes* o *mansiones*), en cuanto nos servirán para comprender el flujo de peregrinos durante la Edad Media y, en nuestro caso de estudio, los caminos que posiblemente propiciaron la difusión del culto jacobeo en la región de Apulia. Asimismo, destaca cómo investigar un “sistema de caminos” supone investigar su historia, y por eso ponemos de manifiesto una vez más la aportación de la geografía de la peregrinación a la

⁵⁸ Traducción propia: “No es sencillo crear un perfil exhaustivo de la macro y micro viabilidad de las peregrinaciones. De hecho, si es posible definir el complejo de los itinerarios de las grandes directrices viarias, que se reconstruyen a partir de las anotaciones de viaje de peregrinos y cruzados directos a los grandes santuarios de la fe, es complicado reconstruir el fragmentado retículo microviario de la peregrinación regional y de los numerosos santuarios locales”.

historia del territorio. Podríamos afirmar que el espesor de la historia territorial depende de los acontecimientos, las civilizaciones, las culturas y las religiones que se han sucedido, y, por esta razón, de la persistencia de las señas de las mismas.

El conocimiento de la “red de *circulation* de la región sagrada de Apulia”⁵⁹ pretende ser una clave interpretativa para la lectura del siguiente capítulo, en el cual analizamos el patrimonio con advocación jacobea en esta misma región, es decir, los “referentes territoriales” del culto jacobeo, que a partir de los contenidos que vamos a presentar serán más fácilmente localizables.

6.1. LAS PRIMERAS RUTAS JACOBEOAS. UNA BREVE DESCRIPCIÓN

Si quisiéramos detenernos en analizar las rutas que llevan hasta Santiago de Compostela, no tendríamos dificultades en acceder a las investigaciones que nos llevaran a la disertación sobre la difusión de las mismas en Europa. Pero esta tarea supondría desplazar nuestro foco de atención hacia una dimensión más “internacional”, mientras que nuestro objetivo es profundizar el fenómeno en un contexto regional específico. Por estas razones, hemos decidido hacer simplemente referencia a las vías jacobeoas tal como se recogen en la *Guía del Peregrino*, para demostrar la “intervención” de la Iglesia en la sacralización del espacio a través de textos religiosos con un evidente valor legitimador.

En el capítulo anterior hemos podido apreciar la función ejercida por el *Códice Calixtino* a la hora de crear y difundir la imagen ideal del peregrino jacobeo⁶⁰. A continuación apreciamos su función a la hora de establecer y fijar las rutas que desde Francia llevaban (y llevan) hasta Compostela, cumpliendo así mismo una especie de función reguladora y reforzando una tradición literaria odepórica que conocerá amplia difusión durante la Edad Media. El quinto libro del Código, la *Guía del Peregrino*, es la más completa fuente de

⁵⁹ Retomamos el concepto de “Región Sagrada” que hemos formulado en el segundo capítulo, poniendo de relieve las interrelaciones entre *circulación* (vías de comunicación), movimientos humanos (peregrinaciones o viajes) y prácticas religiosas que contribuyen a la creación de un *genre de vie* y de un *milieu* (microcosmos en el cual se concentra el sistema simbólico de la religión, donde el creyente desarrolla su experiencia de religión y de comunidad).

⁶⁰ El *Códice Calixtino* fue funcional al proceso de creación y difusión de la peregrinación jacobea, puesto que en sus páginas recopilaba todo tipo de información necesaria. La obra literaria revela el espíritu de la Iglesia medieval; además, nutrió el *mito* del Apóstol, inaugurando una tradición literaria jacobea y odepórica.

informaciones que ha favorecido la organización del conocimiento sobre el Camino de Santiago; entre la información que transmite constan las indicaciones acerca del tiempo necesario para recorrer las rutas, los ríos que pasan por las rutas, las regiones cruzadas y los santuarios que se “deben” visitar.

La oficialización de la aparición del *iter Sancti Jacobi* luego convertido en Camino de Santiago se aprecia en las siguientes palabras del Capítulo I de la *Guía del Peregrino*:

“Catro son os camiños que levan a Santiago e que se xuntan en terras españolas en Puente la Reina: un pasa por Saint-Gilles, Montpellier, Toulouse e Somport; outro vai por Santa María do Puy, Santa Fe de Conques e San Pedro de Moissac; outro diríxese por Santa María Magdalena de Vézelay, San Leonardo de Limoges e a cidade de Périgueux; o cuarto pasa por San Martín de Tours, San Hilario de Poitiers, San Juan d’Angély, San Eutropio de Saintes y Burdeos. O que vai por Santa Fe, o que vai por San Leonardo e o que vai por San Martino únense en Ostabat, e, despois, de pasa Port de Cize, xúntase en Puente la reina ao que pasa por Somport, e desde alí faise un só camiño ata Santiago” (Libro V, Capítulo I).

✓ *La vía Tolosana*: así llamada porque pasaba por Toulouse. Es también llamada *Chemin de Saint Gilles*, en cuanto llevaba hasta el famoso santuario de Provenza, por donde, para Aymericus, pasaba. Según se indica en el *Códice Calixtino*, esta ruta empezaba en Arlés, pasaba por Montpellier y Toulouse, entraba en España por los Pirineos en el paso de Somport. Se señalan las vías hacia Canfranc, Jaca, Osturit, Tiermas y Monreal, hasta encontrarse con los demás itinerarios en Puente de la Reina. En el segundo y tercer capítulo de la *Guía*, se especifica que hay que pasar por los Pirineos a través de Borce, donde se encuentra el hospital de Santa Cristina. Era el itinerario habitualmente recorrido por los peregrinos italianos y por los que salían desde el Sur de Europa o los países de los Balcanes. El punto de recogida era el eje Aviñón-Arles, donde confluían los peregrinos que habían entrado en Francia desde la costa mediterránea, y los que habían cruzado los pasos del Moncenisio y del Monginevor. Entre los santuarios que los peregrinos tenían que visitar se menciona el de las reliquias de San Trófimo, en Arlés; en Toulouse, los peregrinos encontraban la catedral de Saint-Sernin, construida con el mismo esquema que la catedral de Santiago (Caucci von Saucken, 1984). En esta misma ciudad, empezaba el camino que llevaba directamente a España.

✓ *Vía Podense*: su nombre procede de su punto de salida, el santuario de “Nôtre Dame du Puy”; aquí confluían los peregrinos de Borgoña y de la Alemania meridional (Stopani, 2002) y central (Caucci von Saucken, 1989). En Puy se hallaba un hospital para peregrinos,

que daba todas las informaciones para recorrer la ruta. Según la *Guía del Peregrino*, en Conques había que visitar el santuario de Sainte-Foy y una iglesia parecida a la construida en Santiago. Desde Conques, el itinerario proseguía hacia Figeac, Marcilhac, Cahors y Moissac, un importante centro de peregrinación donde existía una cofradía de ex peregrinos. En Ostabat se unía a los otros itinerarios septentrionales (Stopani, 2001).

✓ *Vía Lemovicense*: así llamada porque pasaba por Limoges, era empleada por los peregrinos procedentes de Borgoña, por los peregrinos del centro y del Norte de Francia, por los alemanes que llegaban hasta aquí desde Tréveris y por los peregrinos de las Flandes (Caucci von Saucken, 1989). El punto inicial era Vézelay, lugar sagrado donde se veneraba a Santa María Magdalena, a la cual la guía invitaba a ser devotos. La vía proseguía hacia Perigeux, La Réole, St. Sever, a Ostabat y entraba por Roncesvalles.

✓ *La Vía Turonense*: debe su nombre a la ciudad de Tours, por donde pasaba, aunque el lugar de recogida era Paris, donde la devoción jacobea era muy fuerte y numerosos hospitales y cofradías ofrecían las indicaciones para el recorrido. En Paris, los peregrinos contaban con numerosos hospitales; se atravesaba la ciudad pasando por las puertas Saint-Denis y Puerta d'Orléans a lo largo de un eje que reunía los principales lugares de culto jacobeo. El itinerario pasaba por importantes localidades como por ejemplo: Saint Martin de Tours, Saint-Hilaire de Poitiers, Saint-Eutrope de Saintes. Desde París pasaba por Tours, donde también había que pararse para visitar el santuario de San Martín. Las siguientes etapas eran: Poitiers, St-Jean d'Angély, Saintes, Blaye, Burdeos hacia Ostabat, Saint Jean du Pie de Port y Roncesvalles. Era considerada la *magnum iter Sancti Iacobi*, era el itinerario más recorrido por los peregrinos franceses del Norte, además de ser punto de referencia también para los peregrinos de las islas británicas y de las Flandes.

La presencia de santuarios o centros religiosos en fuentes itinerarias o en guías legitima la posición de un centro, dándole visibilidad e importancia. De este modo, los centros desde los cuales se originaron los cuatro Caminos de Santiago se convirtieron en santuarios, en polos de atracción y nodos regionales (Oursel, 1978). Ya desde principio, el *Camino* era constelado de lugares sagrados, que ampliaban el valor sagrado del recorrido. Santuario tras santuario, el peregrino veía crecer su fe y veía posible alcanzar su encuentro final con lo trascendente.

Los pasos pirenaicos más frecuentados eran los de Roncesvalles y el paso del Somport. Las primeras fundaciones hospitalarias documentadas en el Camino que cruzaba los Pirineos por Roncesvalles son posteriores a las que se registran en el que lo hacía por el puerto de Somport. Mientras Somport cuenta con un hospital ya en el siglo XI, en el paso de Roncesvalles no se documentan hospitales de peregrinos hasta principios del siglo XII (Soria, 2003). Los largos tramos de la ruta en Francia y en España eran difíciles durante el verano, cuando hacía calor y había pocas ciudades. Como destaca en algunos relatos de peregrinos, era un paisaje desolado y el sol era caliente; en invierno también era difícil cruzar los Pirineos. Para facilitar la peregrinación, sobre todo en los lugares y en las estaciones más duras, se puso en marcha un sistema de infraestructuras sociales y de arquitectónica del peregrinaje, gracias al cual proliferaron, o se renovaron, capillas y hospitales en las ciudades de las rutas, mientras que pequeñas capillas enriquecían el campo, dando a los peregrinos servicios y asistencia. En estas capillas, también se podían encontrar tesoros artísticos inesperados.

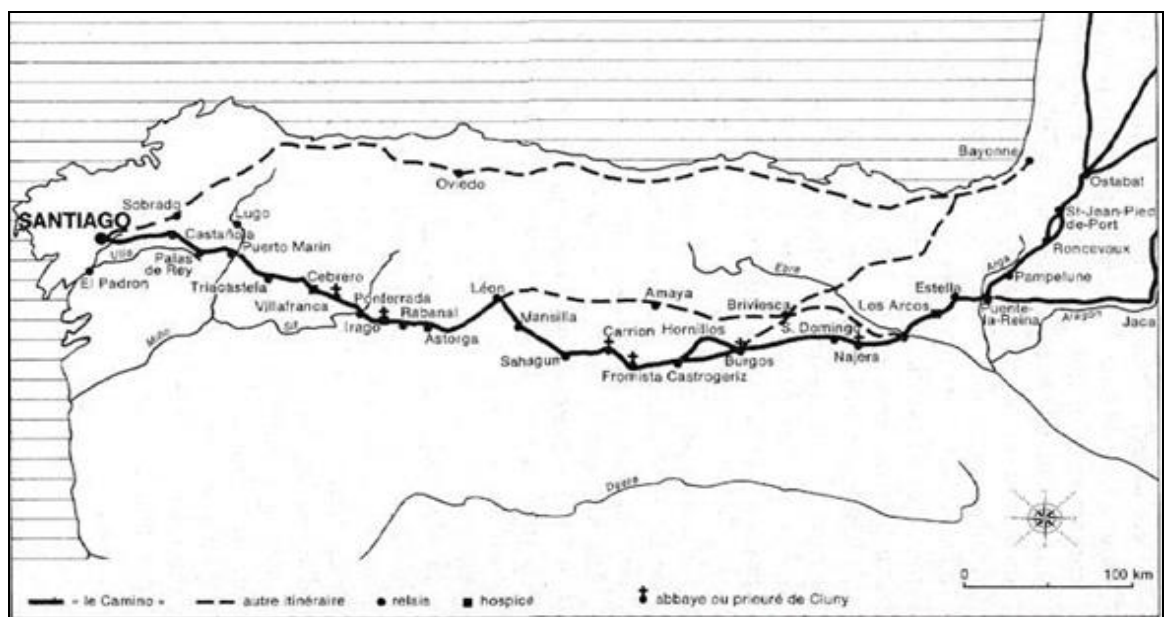
FIGURA 36. Los itinerarios de los peregrinos en Francia



Fuente: Oursel, 1978.

Tras el Camino Francés, a partir de los primeros años del siglo XII fue tomando forma también el itinerario español (Oursel, 1978). Una gran contribución a la difusión del culto procedió de Alfonso VI, que fomentó la construcción de una red de estructuras religiosas. Los reyes se preocuparon por las vías, por la construcción de puentes y hospitales. Sobre todo en los lugares más peligrosos, los soberanos intentaron reconstruir y arreglar los trazados, poblando las ciudades del Camino. Poco a poco las vías hacia Santiago empezaron a diferenciarse de las otras rutas españolas, también porque se empezó a hacer explícita referencia al Camino de Santiago (Cherubini, 1989).

FIGURA 37. El Camino de Santiago en España



Fuente: Oursel, 1978.

6.2. LA VÍA FRANCÍGENA EN ITALIA

Hasta el siglo XIII, la vía Francígena fue la principal arteria del tráfico terrestre en la Italia centro-septentrional. Después de las invasiones bárbaras y la división de la península italiana entre bizantinos y recién llegados, ninguna de las vías romanas resultó útil, por lo tanto, los longobardos tuvieron que buscar un pasaje occidental en la dorsal apenínica entre el reino de Pavía y los ducados meridionales de Spoleto y Benevento. Por estas razones, se suele afirmar que los longobardos fundaron las bases del trazado de la vía Francígena, inicialmente llamada “vía de Montebardone”, de la cual mejoraron la estructura defensiva (Stopani, 1987).

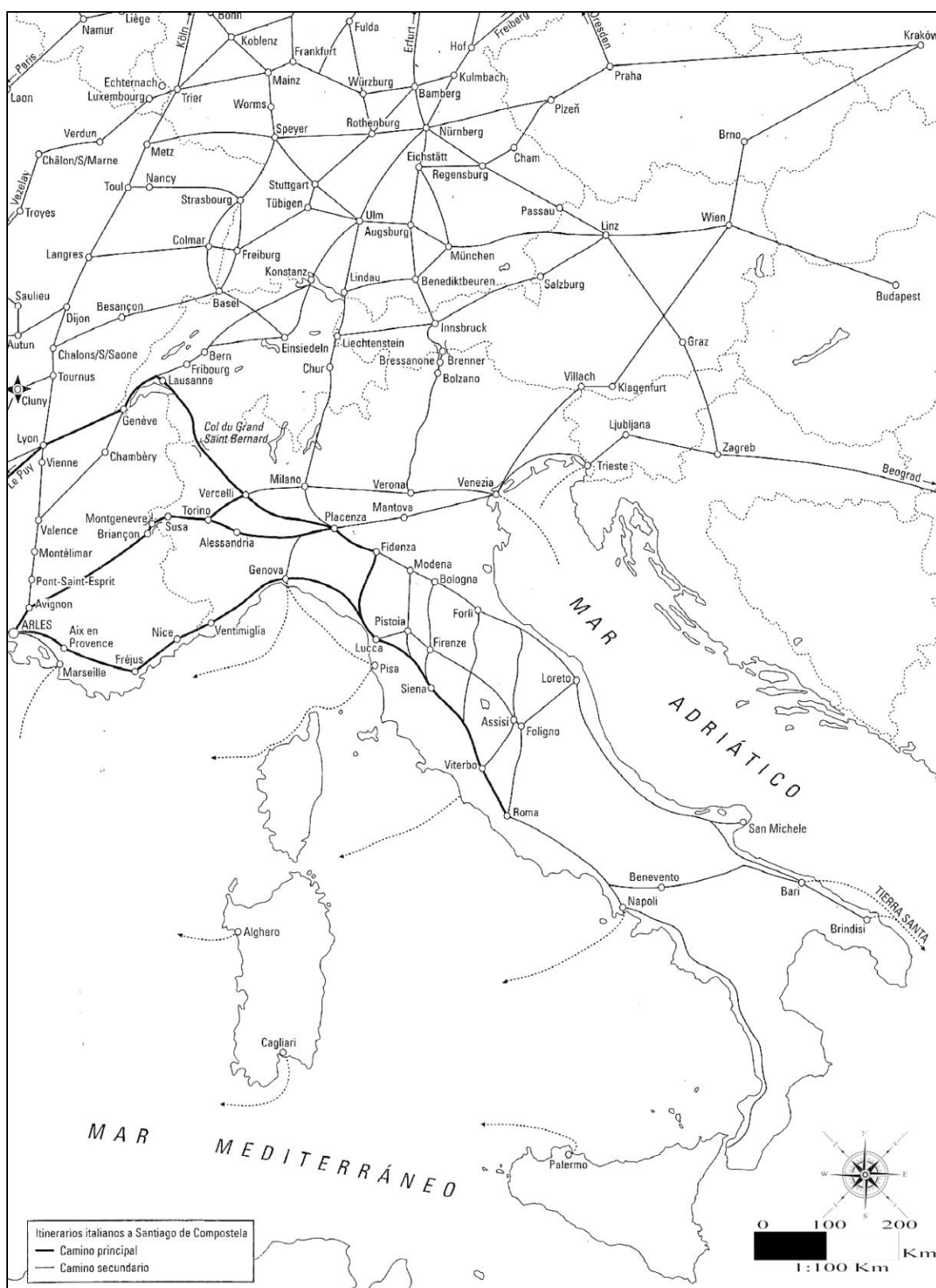
Tras el fin de la dominación longobarda y el comienzo de la dominación franca, esta vía asumió el nombre de vía Francígena y a partir del siglo X, los primeros itinerarios de viaje, entre ellos el itinerario del arzobispo de Canterbury Sigeric (990-994), confirmaron la presencia de un itinerario bien organizado.

La vía Francígena cumplió con distintas funciones: nació para satisfacer las exigencias político-militares de los longobardos, sirvió para las necesidades administrativas de los francos, favoreció el renacimiento de un comercio internacional, catalizó la economía de los centros y de las regiones cruzadas y se convirtió en una vía de peregrinación, ya que con el florecer de la espiritualidad, esta vía consolidó su centralidad (Stopani, 1987).

El peregrinaje hacia Roma asumió manifestaciones relevantes cuando en el siglo XI todo el movimiento de peregrinos hacia las distintas metas de la cristiandad fue relanzado por el nuevo centro de espiritualidad: Cluny. La vía Romea llevaba hasta las principales metas de la peregrinación cristiana (Stopani, 1987), cambió su nombre por vía Francígena cuando se invirtió su polaridad (Gai, 2003), es decir, cuando fue recorrida tomando Roma como punto de salida y no solo como meta final del Camino. De este modo, un mismo camino unía los grandes centros de la espiritualidad cristiana: Roma y Santiago de Compostela, y servía para llegar hasta Jerusalén. Según la historiadora del arte Lucia Gai (2003), la vía Francígena, y por lo tanto el Camino italiano de Santiago, se originó a partir de dicha vía Romea y de su sistema de caminos; de este modo, para peregrinar a Santiago de Compostela (a partir de finales del siglo XII y comienzo del siglo XIII) se recorría el sistema viario cuyo centro era Roma.

En dirección Norte, la ruta salía de Roma y seguía en dirección a Cassia, Viterbo, Siena, Lucca; este tramo era una vía interna, que pasaba por los Apeninos, el paso del Monte Bordone, a través de Fidenza, Piacenza, Pavía y a través de los Alpes en el Gran San Bernardo. Los peregrinos italianos que iban a Compostela recorrían la vía Francígena hasta Piacenza y luego otros seguían hacia Milán o Turín, desde donde sobrepasaban los Alpes a través del paso del Monginevro en el último tramo llamado *Vía de los Alpes*. Su posición axial, con respecto a la península italiana permitía la fácil inserción de los peregrinos que salían desde las otras regiones.

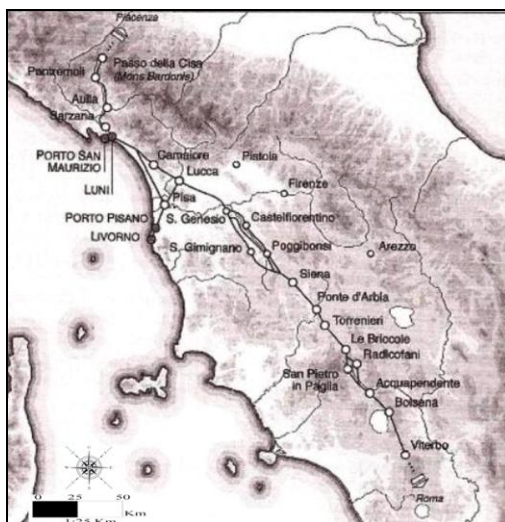
FIGURA 38. Itinerarios italianos a Santiago de Compostela



Fuente: Gai, 2003.

Considerando que la vía Francígena era la ruta de los peregrinos romeros y el punto de encuentro entre los itinerarios italianos hacia Compostela y los que llevaban a la Tierra Santa, según Renato Stopani (1995), Italia era una etapa casi obligatoria para las peregrinaciones hacia Roma y la Tierra Santa, además de albergar el tramo meridional del Camino de Santiago. A tal propósito, ponemos de manifiesto que el estudioso considera que las dos regiones que desempeñaron un papel clave fueron Toscana y Apulia, en cuanto ambas contaban con rutas terrestres, además de ser regiones de embarque o desembarque (como confirma la literatura odepórica). El experto italiano de estudios jacobeos Paolo Caucci von Saucken (1985) ha llamado “Camino Italiano a Santiago” a dicha vía Francígena, cuya relación con el peregrinaje compostelano es testimoniada a finales del siglo XII. En la figura 38 podemos apreciar los itinerarios a Compostela que según L. Gai (2003) han recorrido los peregrinos de la península italiana.

FIGURA 39. La Vía Francígena y los puertos de embarque hacia Santiago de Compostela



Fuente: Stopani, 2001.

Las peregrinaciones italianas a Santiago se realizaban a través de recorridos terrestres o marítimos; como acabamos de considerar, en el primer caso la principal directriz era la vía Francígena que, una vez superados los Alpes, se enlazaba con la vía Tolosana, considerada la más directa prosecución de la vía Francígena. A lo largo de esta ruta se encontraban todos los peregrinos que ya desde el siglo XII iban a Santiago (Stopani, 2001). Sin embargo, no hay que olvidarse que la vía Francígena era un conjunto de rutas y vertientes: vía Emilia, vía Cassia, vía Apia, vía Apia-Trajana, etc. A tal propósito el historiador Giorgio Otranto (2007) afirma:

*“La via Francigena (...) non è da intendere come un percorso unico e definito, ma piuttosto come un “asse viario” che si arricchisce di volta in volta di sentieri, tratturi, vie secondarie, raccordi, percorsi alternativi o paralleli: in definitiva come “area di strada” o fascio di strade” che possono avere un percorso prevalente e convogliano verso un determinato luogo”*⁶¹ (2007, 13-19).

Por lo que se refiere a las peregrinaciones marítimas, tras haber recorrido la vía Francígena desde Roma hasta Luni, los peregrinos proseguían en barco. Las referencias a los puertos italianos se pueden encontrar en algunas obras literarias, como por ejemplo el “Libro del Rey Ruggero” del geógrafo Al- Idrisi (mitad del siglo XII), en el cual se lee con exactitud la ruta costera empleada por los barcos que llegaban a: Génova, Savona, Albenga, Hyères y Marsella, para desembarcar en la villa francesa de Aigues Mortes y peregrinar a lo largo de la vía Tolosana (Stopani, 1991). También en el caso de Apulia, esta obra proporciona unas informaciones completas acerca del sistema portuario pullese, enumerando las localidades costeras de la región (Stopani, 1991).

Desde principios del siglo XIII, el conjunto de los enlaces viarios entre Italia y el mundo del otro lado de los Alpes se hizo más complicado: a los dos pasos alpinos del Gran San Bernardo y de Moncenisio se sumaron otros pasos a lo largo del arco de la cadena alpina, mientras que en el área peninsular de Italia se asistió a una ramificación de la viabilidad mayor. De este modo, durante la Edad Media proliferaron nuevas rutas y nuevos recorridos que se destacaban de la vía Emilia y se dirigían hacia los pasos de los Apeninos en desuso durante la Edad Media (Stopani, 1991).

Durante el siglo XIV, los peregrinos que deseaban recorrer el Camino por mar se embarcaban en Pisa, nuevo punto de salida del peregrinaje compostelano, tras haber desempeñado la misma función para la peregrinación hacia la Tierra Santa. Este cambio de ruta marítima coincidió con un cambio en la ruta terrestre, que hizo que la ciudad de Florencia captara el recorrido de la vía Francígena. Este “desplazamiento” comportó la creación de una ruta alternativa a la vía Francígena que se afirmó como “ruta regia romana”; con el tiempo se consolidó también la vía Flaminia, gracias al interés por el santuario de San Francisco de Asís (Stopani, 1991, 2001). Finalmente, al comienzo de la Edad Moderna, el puerto de Livorno substituyó al de Pisa (Stopani, 2001).

⁶¹ Traducción propia: “La vía Francígena (...) no debe de entenderse como un recorrido único y definido, sino como un “eje viario” que se va enriqueciendo de sendas, tratturi, vías secundarias, enlaces, rutas alternativas o paralelas: en definitiva, como “área de camino” o conjunto de caminos que pueden tener un recorrido prevalente y llevan hacia un lugar determinado”.

6.3. EL SISTEMA VIARIO ROMANO: EL CASO DE APULIA

En el tercer capítulo hemos señalado la necesidad de hacer referencia a modelos culturales del pasado para la comprensión de legados actuales; de la misma manera, a continuación realizamos un ulterior paso atrás en el tiempo, en cuanto el entendimiento de la organización del territorio y la difusión del culto pasa por el conocimiento de actuaciones pasadas. El sistema viario que ha propiciado el tránsito de fieles durante la “época de las peregrinaciones” era el resultado de unas interconexiones entre el sistema viario pre-romano, romano y medieval. Aunque en varios casos estas vías de comunicación han revelado un solapamiento, cada sistema ha guardado sus rasgos y características, que se justifican por unas condiciones políticas distintas.

Según el topógrafo italiano Giovanni Uggeri (1983), la viabilidad prerromana era dictada básicamente por dos aspectos:

- I. *Condiciones geográficas*: el entorno podía sugerir o impedir la circulación.
- II. *Condiciones sociales*: una vez que se recorría una vía, ésta se convertía en un “estimulo” para promocionar no solo el comercio y los intercambios, sino también cualquier tipo de relación cultural, facilitando el desarrollo de la región por la cual pasaba.

Durante el Imperio Romano, cuando se construyeron largas vías para llegar hasta los lugares más lejanos, el sistema viario y su manutención eran el reflejo de un sistema poderoso y uniformador, cuyo legado es visible aún hoy (Cherubini, 1998). A continuación aportamos una cita de Estrabón, en la cual resume las aportaciones de la civilidad romana a la sociedad y las diferencias entre el “paradigma griego” y el “paradigma romano” (Lo Sardo, 2002).

“Éstas son, en definitiva, las ventajas que la naturaleza del territorio pone a disposición de la ciudad, si bien los romanos han aportado las de su propia previsión. En efecto, mientras los griegos han preferido aplicarse en la fundación de colonias, hecho en el que atendían a la belleza, defensas naturales, puertos y recursos naturales del territorio, los romanos preveían, en especial, aspectos que aquellos desdeñaban, como en tendido de calzadas, la construcción de acueductos y conducciones capaces de evacuar en el Tíber las aguas residuales. Han construido también vías a lo largo del territorio, realizando cortes en las colinas y rellenados de tierra en los barrancos, de manera que los carros pueden transportar los cargamentos llegados en barcos” (Estrabón, Libro V, Capítulo 3, 8).

Para el desarrollo de su sistema viario, la primera necesidad de los griegos era construir puentes para superar los ríos, un obstáculo que los romanos mismos vivieron en primera persona considerando que tenían que superar el río Tíber para cruzar la ciudad. Las ciudades romanas se diferenciaban de las griegas porque eran atravesadas por vías importantes. Sin embargo, la viabilidad es uno de los aspectos más importantes del proceso de romanización del imperio, que ha favorecido un desarrollo económico y cultural; las vías de comunicación han marcado profundamente el paisaje del imperio, hasta el punto que muchas regiones italianas tuvieron su nombre a partir de las vías romanas (Uggeri, 1983). Por otro lado, las vías fueron el motor de la máquina militar de los romanos; sobre todo a partir del siglo IV a. C., tras haber temido la invasión de los galos en el 390 a. C., los romanos pusieron en marcha una estrategia basada en la construcción de vías y nuevas colonias dentro de una red terrestre. Entre colonias y vías se creó una relación de tipo osmótico, como demuestra el desarrollo de las vías Apia y Latina. Por lo que se refiere a la península italiana, las principales rutas de comunicación de origen romana que representaron los ejes vertebradores de la viabilidad medieval fueron: la vía Trajana, la Apia Antigua y la Annia-Popillia, la Trajana-Calabra, la Herculia (Dalena, 1995). El ejemplo más significativo del funcionamiento del sistema viario romano tomó forma en la principal vía de comunicación del imperio (*Regina viarum*), la vía Apia, construida con la intención de llegar a la meta, por lo tanto recorriéndola no era necesario pasar por los centros principales a lo largo de la ruta (Quilici, 2004).

El objetivo del sistema viario romano era reducir el Mediterráneo a pequeños vados; este sistema cambió la forma de viajar de personas e informaciones (Lo Sardo, 2002); por ejemplo, las conexiones internas fueron organizadas en función de un sistema postal y de correos, que aunque afectaba a todas las principales vías de comunicación, era muy importante a lo largo de la vía Apia. Para este servicio, la vía contaba con unas paradas o estaciones de cambio, llamadas *mutationes* (estaciones para el cambio de animales), que se encontraban cada 7 o 9 millas, en los lugares más recorridos, y cada 10-12 millas en los lugares menos frecuentados. Las *mansiones* eran estaciones con más dotaciones, de hecho, estaban organizadas para satisfacer a las distintas necesidades de los caminantes. El servicio se llamaba *cursus publicus* y aseguraba la entrega de mensajería y cartas. El transporte de personas tenía lugar con coches remolcados por caballos y mulas, mientras que el transporte de mercancía se desarrollaba a través de carros remolcados por bueyes (Quilici, 2004). Durante la Edad Media, se solía recorrer el tramo suburbano de la Vía Apia, donde era muy intenso el tránsito de peregrinos hacia las tumbas de los mártires, como por ejemplo las

reliquias de Santa Cecilia, las catacumbas de San Sebastiano, el culto de San Pedro y San Paulo. Por otro lado, la devoción popular a los mártires hizo que durante el siglo IV se construyesen edificios sagrados como la Basílica de San Siro o de San Sebastiano. De todas formas, como también hemos indicado en el capítulo anterior, con el tiempo las reliquias fueron trasladadas a las iglesias urbanas y la única catacumba que no fue abandonada fue la de San Sebastiano⁶².

El estudio de las vías de comunicación se relaciona con la topografía y la paleografía de la región cruzada; la vía nace con la función de conectar centros y bases productivas, mientras que otros centros se desarrollan a lo largo de la misma para asegurarse servicios y reducir los tiempos de comunicación. La historia de las vías de comunicación está estrechamente relacionada con los intereses políticos y económicos de la época en cuestión, es un proceso continuo de florecimiento y decadencia de centros habitados, cuya existencia se mueve al mismo paso que la vigencia o el abandono de las vías (Uggeri, 1978; Dalena, 1995). Como hemos comentado, la Italia meridional se reveló una región privilegiada con respecto al resto de Italia, gracias a la dominación bizantina, puesto que los emperadores de Oriente mantuvieron en auge las costumbres y las leyes que regulaban la manutención viaria y el *cursus publicus* (Uggeri, 1978).

A continuación nos disponemos a analizar las vías de comunicación más importantes que han vertebrado Apulia.

6.3.1. La Vía Apia

La vía Apia fue la primera vía censoria de Roma, construida en el año 312 a. C. por Apio Claudio el censor; su función inicial fue poner en comunicación Roma con las principales ciudades de la Campania (Uggeri, 1983). Originariamente era larga 132 millas, y probablemente fue el resultado de una modificación del trazado de una vía anterior: la vía Albana. Tras la fundación en 291 a. C. de la ciudad de Venusia⁶³ y la conquista de Tarento y

⁶² Los grandes monumentos de la Apia que enriquecían el agro romano se fueron deteriorando, privando a la vía de los materiales que se encontraban a lo largo de su recorrido. Así mismo, con el tiempo la vía Pía perdió su papel central de vía de comunicación en el agro romano, ya que a lo largo de su recorrido las ricas familias romanas fueron construyendo sus casas. Desde este momento, la vía Apia empezó un proceso que la habría convertido en una vía suburbana. Su función fue reemplazada por la *vía Apia Nueva*, construida por Gregorio XIII durante los años ochenta del siglo XVI. A finales del siglo XVII, el papa Inocencio XII hizo construir una vía de comunicación entre el Apia antigua y el Apia Nueva: la *Vía Apia Pignatelli*.

⁶³ Es la ciudad de Venosa, localizada entre Irpinia, Lucania y Apulia. Ésta fue una de las ciudades romanas más importantes de la Italia meridional, patria de Horacio, aún guarda muchos restos.

Sannio (272 a. C.), la vía se prolongó desde Capua primero hasta Benevento y después de unos cuarenta años hasta Tarento, para finalmente llegar a Brindisi (Uggeri, 1983). La prolongación de la Apia desde Capua hasta Benevento se remonta al 268 a. C.; desde el 190 a. C. la vía llegó a Venosa y desde aquí hasta Tarento y Brindisi.

La primera prolongación de la vía Apia desde Venosa hasta Tarento (Uggeri, 1978, 1983), llamada *Vía Apia-Tarantina*, coincidía (y sigue coincidiendo) con el “tratturo Tarantino”⁶⁴, que había conectado la ciudad griega con los territorios interiores más importantes de la Lucania (Basilicata) y que ha sobrevivido hasta nuestros días. La vía Apia-Tarantina entra en Apulia a través de la villa de Gravina, en cuya localidad se pueden apreciar los restos de un centro peucetio luego convertido en *statio romana* de *Silvium* (Gravina). El tratturo se dirige hacia Altamura (Blera), confluye en la línea de frontera entre Basilicata y Apulia, procede hacia sur en dirección Monte de Santa Trinidad, Castellaneta y, finalmente, llega hasta el canal de Tarento delante del casco histórico de la ciudad. Los testimonios de esta vía se pueden encontrar en el *Itinerario Antonini*, que la describe detalladamente; la distancia entre Venosa y Tarento de 80 millas coincidía con las indicaciones de la *Tabula Peutingeriana*. También han hecho referencia a ella: Anónimo de Rávena y Guidone (Dalena, 1995).

Para localizar la vía que unía Capua a Tarento hay que considerar que ésta era militar, ya que había sido trazada para imponer el control del Imperio Romano sobre las áreas montañosas interiores del centro-sur y sobre Tarento. Ésta última era objetivo militar en cuanto representaba la última gran ciudad de la Magna Grecia (Lo Sardo, 2002), y como nos recuerda Estrabón la conquista de Tarento prevenía su caída y aprovechaba su puerto:

“A pesar de que la mayor parte del golfo de Tarento está prácticamente desprovista de puertos, en la propia ciudad hay un puerto de muy gran tamaño y de bellísima factura, el cual, cerrado por un largo puente, alcanza un perímetro de cien estadios” (Estrabón, Libro VI, Capítulo 3, 1).

Aunque abandonada por los que se dirigían hacia Oriente, la antigua vía Apia por Venosa y Tarento adquirió nuevas funciones, convirtiéndose en un eje de comunicación entre

⁶⁴ Las palabras italianas “*tratturo o mulattiera*” se refieren a caminos o sendas, cubiertos de hierbas, roca o arcilla, con un fondo natural que deriva del paso y del pisar de los animales. De hecho, éstos eran destinados al desplazamiento del rebaño (en el primer caso) o de mulas (en el segundo caso), era típico sobre todo del paisaje de la Italia Meridional. Las rutas eran ya marcadas en Edad Antigua y con el tiempo fueron incorporadas al sistema viario romano; siendo propiedad regia, siguen existiendo hoy en día.

los centros interiores regionales. Por lo que se refiere a la continuación de la vía hasta Brindisi, Giovanni Uggeri (1983) llama *vía Taranto-Brindisi* el tramo de la vía Apia que comunicaba ambas poblaciones. Como se puede apreciar a partir de Tabula Peutingeriana, más analítica al respecto, la vía se desarrollaba en tres etapas tras salir de Tarento: la localidad Misicuro, antigua estación itineraria, cuyo nombre original *Mesochorum* reenviaba a los orígenes griegos del territorio; la segunda etapa era *Uria* (Oria) y la tercera etapa era *Scamnum*. Desde Scannum, se destacaban una ramificación hacia Lecce y otra hacia la vía Trajana. También el Itinerarium Antonini y Plinio hicieron referencia a la distancia de esta vía. Finalmente, ésta estaba presente también en las trascripciones del Anónimo de Rávena y de Guidone.

De todas formas, consta la presencia de una *vía Apia per compendium*, es decir, de una vía que hacía más corta la llegada directa a Brindisi, evitando entrar y pasar por la ciudad. Considerando que no se cuenta con ningún testimonio claro y detallado, se puede suponer que pasaba por el Norte del Mar Piccolo, seguía hasta Carosino y Manduria; hacia Monteiasi e Misicuro, donde confluía con el tramo de la Apia que llevaba desde Tarento hasta Oria.

Desde luego, Tarento no era la única ciudad con una posición estratégica para los objetivos militares romanos; de hecho, el poder imperial dirigió sus intereses hacia el puerto de Brindisi, que además facilitaba las conexiones con la península salentina. Asimismo, la vía Apia consiguió unir Roma y Brindisi; probablemente en funcionamiento ya en el 200 d. C., fue creada a partir de *mulattieras* y calzadas ya existentes. Considerando que la meta final de la vía Apia era Brindisi o Egnazia (dos puertos importantes para el Imperio Romano) (Stopani, 1992), Brindisi se convirtió en el puerto romano para embarcarse hacia Oriente, mientras que Tarento iba siendo excluida de estas vías y del flujo de comercio. A continuación reportamos un extracto de *Geografía* de Estrabón, en la cual es ya evidente la ordenación del sistema viario en tres vías principales, que se articulan básicamente entre las ciudades de Brentesio (Brindisi) y Tarento.

“La ruta de navegación más directa para quien viene de la Hélade o de Asia pasa por Brentesio y es, desde luego, hasta aquí a donde se dirigen todos los que siguen su camino por tierra hasta Roma. Puedes elegir dos calzadas: una⁶⁵, sólo practicable por mulos a través del territorio de los peucetios, conocidos también como pediclos, el de los daunios y el de los samnitas hasta Benevento, vía en la

⁶⁵ Se trata de la vía Minucia, terminada entorno al 191 a. C. que luego cambiaría su nombre por Trajana entre el 112-117 d. C.

que se encuentra la ciudad de Egnacia, luego Celia, Netio, Canusio y Herdonia; la otra, mucho mejor transitable para carros, recibe al nombre de vía Apia⁶⁶, que atraviesa a Tarento y gira levemente a la izquierda, hecho que ciertamente hace dar un rodeo de un día en el camino. En ella se encuentran las ciudades de Uria y Venusia, la primera a mitad de camino entre Tarento y Brentesio, la segunda en la frontera que separa a los samnitas y a los lucanos. Ambas calzadas se juntan cerca de Benevento y de la Campania tras partir de Brentesio. Desde aquí, ya en un solo camino hasta Roma, recibe el nombre de Vía Apia, atravesando Caudio, Capua y Casilino hasta Sinuesa; la ruta que sigue desde aquí ya se ha descrito. El recorrido completo desde Roma hasta Brentesio alcanza trescientas sesenta millas. Hay una tercera⁶⁷ que, desde Regio, sigue a través del territorio de los brutios, de los lucanos y de los samnitas hasta la Campania, donde se une a la Vía Apia. Se trata de un itinerario mucho más largo que el que viene de Brentesio, en tres o cuatro jornadas a través de los montes Apeninos” (Estrabón Libro VI, Capítulo 3, 7).

A raíz de la facilidad de comunicación entre Brindisi y destinos como Grecia, Asia Menor y Egipto, el puerto de la misma ciudad crecía en detrimento del puerto de Tarento, un hecho que Estrabón explica:

“También el puerto de Brentesio tiene mejores condiciones, ya que, cerrado por una sola bocana, contiene numerosas radas al abrigo del oleaje que acogen en su seno bahías, de tal modo que parecen tener forma de los cuernos de un ciervo, de donde toma su nombre. En efecto, la disposición del lugar en conjunto con la ciudad son muy parecidos a la cabeza de un ciervo y en la lengua mesapia se llama «Brentesio» a la cabeza del ciervo. El puerto tarentino, entero, no está completamente protegido de las olas porque se abre hacia afuera y, además, algunos puntos de su seno tienen poca profundidad” (Estrabón, Libro VI, Capítulo 3, 6).

Desde el punto de vista de su centralidad y función estratégica, la vía Apia no recibió la justa atención por parte del poder imperial y solo con el emperador Trajano se recuperó en parte modificando el eje de comunicación que fue: la vía Trajana, que a diferencia de la Apia tenía una nueva directriz más oriental (Uggeri, 1983). De este modo, después de la construcción de la Vía Trajana (más ancha y que permitía el pasaje de mercancías y carros de transporte) en el año 109 d. C., la Vía Apia empezó a perder su importancia, ya que la nueva vía también comportó la visibilidad de los centros costeros adriáticos de Apulia, además de favorecer los comercios con Oriente y la llegada al santuario pullese de Monte Sant’Angelo.

⁶⁶ La prolongación de la vía Apia desde Venusia hasta Benevento culminó en 264 a. C.

⁶⁷ Alude a la Vía Popilia, que unía Capua y Regio desde el 132 a. C. Es la única vez que Estrabón hace referencia a vía en su obra.

6.3.2. La Vía Trajana

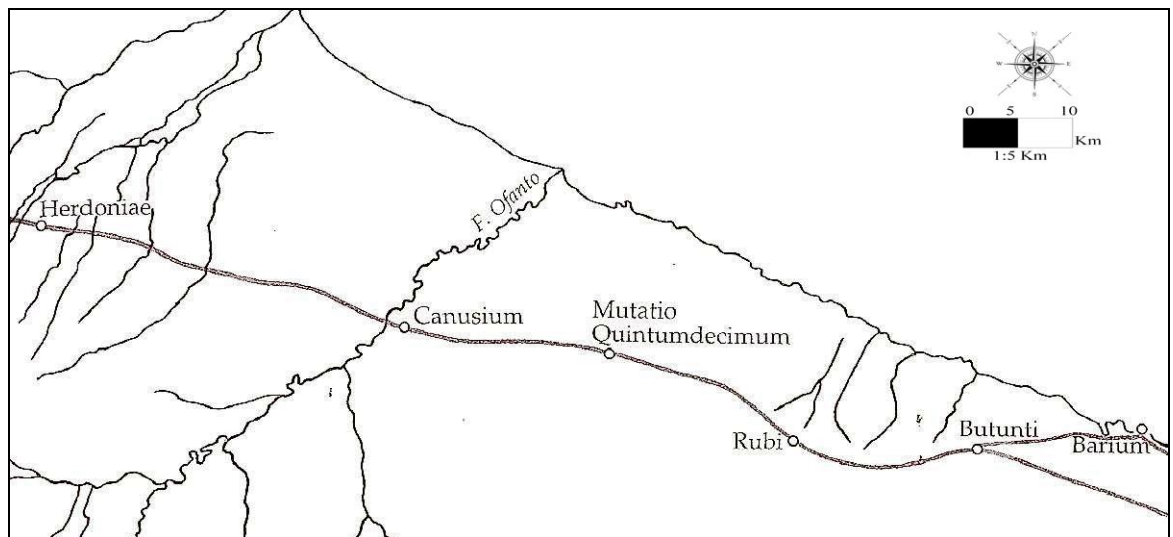
Desde cuando se embarcó en el puerto de Brindisi para ir a Dacia, el emperador Trajano consideró la necesidad de mejorar y acelerar la llegada al puerto pullese. Entre las numerosas innovaciones que promocionó para mejorar las conexiones imperiales, está la creación de la vía Trajana entre los años 108 y el 110 d. C.; es considerada una de las obras más prestigiosas de su periodo de gobierno que, aunque volviendo a recorrer importantes directrices viarias de la protohistoria o rutas republicanas (Uggeri, 1978, 1983), tales como la vía Minucia y la vía Gellia, y absorbiendo calzadas y vías ya existentes, fue el emblema de la viabilidad romana. La misma estaba dotada de técnicas nuevas, puentes y todo lo que permitiesen superar los obstáculos para llegar al final (Stopani, 1992). La vía Gellia era una desviación de una vía preexistente; su descubrimiento se remonta al 1970, cuando un estudiante encontró dos mojones de granito en el km 2,5 al Norte de Modugno, que llevaban el nombre del pretor Lucio Gelio.

La *vía Minucia*, cuyos arreglos terminaron en el año 109 d. C., fue llamada vía Apia-Trajana. Su longitud era de 200 millas (296 km) y permitía la llegada a Brindisi en un día menos con respecto al anterior trazado, ya que dejaba de pasar por unos centros urbanos. Documentada por Horacio y por Tiberio Claudio Januario, resulta problemático el testimonio de Estrabón (Uggeri, 1983). Si la vía Apia está indicada explícitamente en las obras de los tres autores, la vía alternativa es simplemente llamada “mulattiera”. Desde Benevento, la vía Trajana se dirigía hacia la zona septentrional y llana de Apulia, pasando por la ciudad de *Aece* (Troia), conectada con Lucera y Siponto. El recorrido proseguía con la moderna vía provincial de Foggia, separándose para llegar a la Masseria Pozzorsogno. Tras la Masseria Ponte Albanito, la ruta se dirigía hacia el torrente Cervaro, superado con un puente. La vía seguía en dirección Herdoniae (Ordona), después el trazado puede ser identificado en el recorrido de un *tratturo* que pasa por Masseria San Marco donde debía de encontrarse la *mansio* Fufante. En dirección Canosium (Canosa), la ruta superaba el río Ofanto, se dirigía hacia Andria; inicialmente el recorrido coincidía con la actual S.S. 98, luego con la ruta hacia Corato. La ruta también presentaba una desviación a éste hacia Rubi (Ruvo di Puglia) y Butonti, o sea a la *mutatio* de Bitonto, donde la vía Trajana se dividía en dos vías:

I. *La vía de la costa Bitonto-Egnazia*: desde Bitonto se dirigía hacia Bari, y, a lo largo de la costa, llegaba a Egnazia. Se considera que esta variante tomó fuerza a partir de los siglos II y IV al intensificarse las relaciones con los Balcanes (Uggeri, 1983). En consecuencia, la ciudad

de Bari fue incrementando su prestigio gracias a su posición y función de enlace con la península balcánica. Además, era también un cruce viario, en el cual confluían un trazado interior que la unía a Tarento y una *vía de la costa adriática* hacia Siponto. Las fuentes que hacen referencia a esta vía son: el Itinerario Antonini, el Itinerario Burdigalense, mientras que la tabula Peutingeriana señala ciudades que faltan en los otros itinerarios. También el monje Guidone nos da noticias acerca de una calzada empedrada entre Bitonto y Bari. Probablemente, esta vía se enlazaba con la vía Gellia.

FIGURA 40. La Vía Trajana desde Herdoniae (Ortona) hasta Barium (Bari)



Fuente: Stopani, 1992.

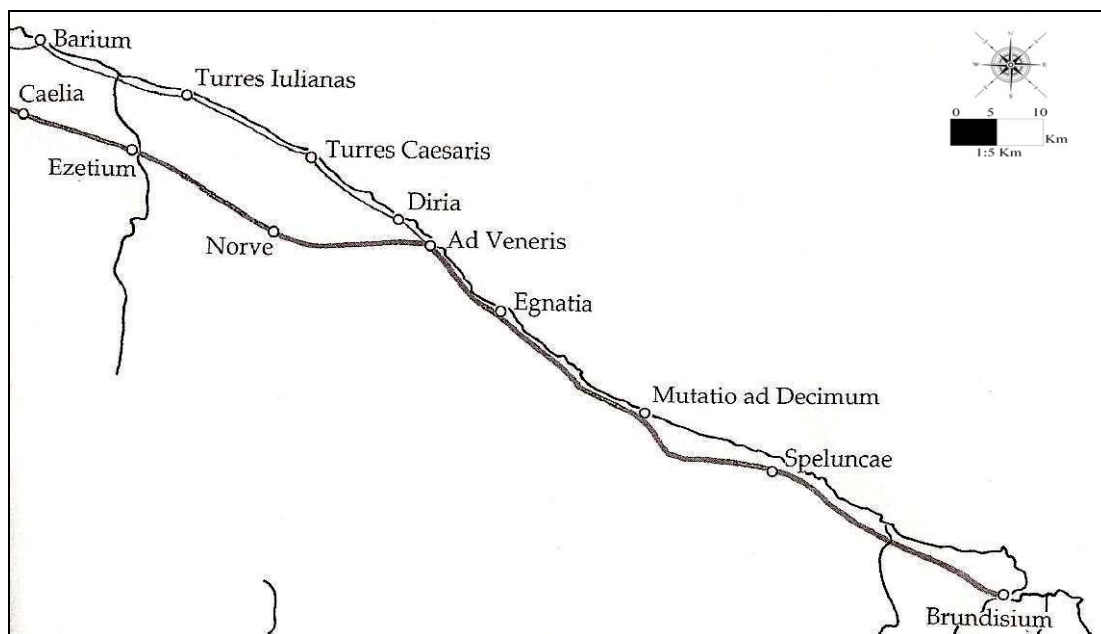
II. *La vía interior Bitonto-Egnazia*: es probablemente la vía anterior a la vía Minucia, ya que recorría ciudades peucetias tales como Celia (Ceglie), Ezetium (Rutigliano) y Norba (Conversano), Monopoli, *statio* entre Conversano y Egnazia. La descripción más antigua de este itinerario se encuentra en la *Tabula Peutingeriana*. Egnazia fue uno de los puertos más empleados para salir hacia Grecia y Turquía.

“Siguiendo junto a la costa del Adriático desde Brentesio se encuentra la ciudad de Egnazia, que es la estación común para quien se dirija a Bario por tierra o por mar. La navegación sigue el viento del sur” (Estrabón, Libro VI, Capítulo VI, 3, 8).

Desde Egnazia, la vía Trajana proseguía a lo largo de la ruta costera: *Egnazia-Brindisi*, encontrando una *mutatio* en Torre San Leonardo y en Speluncas (Torre Santa Sabina), para

finalmente entrar en Brindisi y terminar frente al puerto. Este trazado evolucionó a lo largo de la Edad Media, alejándose poco a poco de la costa adriática (Uggeri, 1978); así que Egnazia, a causa del progresivo abandono, se convirtió en un pantano. Como consecuencia, desplazándose hacia el interior, el trazado de la vía Trajana recorría la ruta que pasaba por los principales centros de colinas, por ejemplo Stulnium (Ostuni) y Carbina (Carovigno).

FIGURA 41. La Vía Trajana Bari-Brindisi



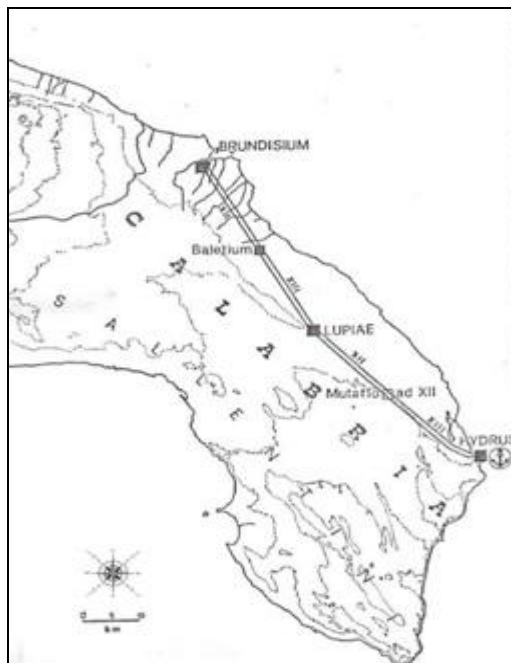
Fuente: Stopani, 1992.

Desde Brindisi, la vía Trajana proseguía hasta Otranto por la llamada *vía Trajana Calabria*. Puesto que ya en el año 109 d. C., cuando la vía Trajana fue proclamada “vía pública”, este tramo era una prolongación de la misma, se considera que el tramo luego llamado vía Trajana-Calabria era más antiguo que la Vía Trajana. A tal propósito, en la literatura romana no faltan indicaciones acerca de vías de comunicaciones entre Otranto y Brindisi. Supuestamente trazada hacia finales del III y comienzo del II siglo a. C., a partir del periodo de Augusto fue dotada de piedras miliare. Durante el imperio de Plinio, las referencias a esta arteria calabra serían más explícitas. La fuente más probable para las indicaciones relativas a la vía Calabria es la carta de Agrippa.

La vía Trajana Calabria empezaba en Brindisi, pasaba por Baletium, y a mitad de su recorrido se encontraba Lupiae (Lecce), que se supone cumplió con la función de *mansio*; finalmente, llegaba hasta Hydrus (Otranto). Desde Otranto se podía llegar hasta Grecia, pero

también se podía seguir andando hasta Capo di Leuca. Sin embargo, la importancia de esta vía se debió a la función de Otranto, nueva puerta hacia Oriente.

FIGURA 42. La Vía Trajana-Calabra



Fuente: Uggeri, 1983.

Además de estas vías más importantes, en Apulia existían numerosos divertículos que conectaban los centros interiores con los centros de la costa adriática, como por ejemplo la vía entre el Santuario de San Miguel Arcángel y Siponto, que pasaba por Canne. Sin embargo, un eje de comunicación muy importante fue la vía *Adriática de la Costa*: una de las vías más antiguas, cuyo origen se remonta a la época prerromana. Ésta procedía desde los Abruzos y tras superar el río Fortore llegaba hasta Siponto, uno de los puertos más importantes de la Daunia. Se cruzaba con la bifurcación de la vía Apia-Trajana y desde Siponto recorría toda la costa.

Por lo que se refiere a las arterias transversales que conectaban los centros de la costa adriática con los centros de la costa jónica, cabe destacar el itinerario ístmico llamado Vía *Bari- Tarento*, que se podría identificar con la *vía per compendium*, (antigua directriz de penetración entre las dos costas). Esta vía fue recorrida sobre todo durante el período del Emirato para conectar vía tierra los puertos musulmanes de Bari y Tarento, que recuperaba su importancia para las conexiones con Sicilia y Oriente. La primera etapa para los que salían desde Bari era Caelia, a pocas millas sur de la vía Minucia-Trajana; un tramo pre-romano que

siguió siendo empleado durante los años siguientes. La vía proseguía hacia Acquaviva, Gioia, Mottola y Tarento. La primera indicación con respecto a la vía Bari-Tarento se remonta al II siglo a. C. y podría proceder de indicaciones de Artemidoro. También Estrabón confirma su existencia:

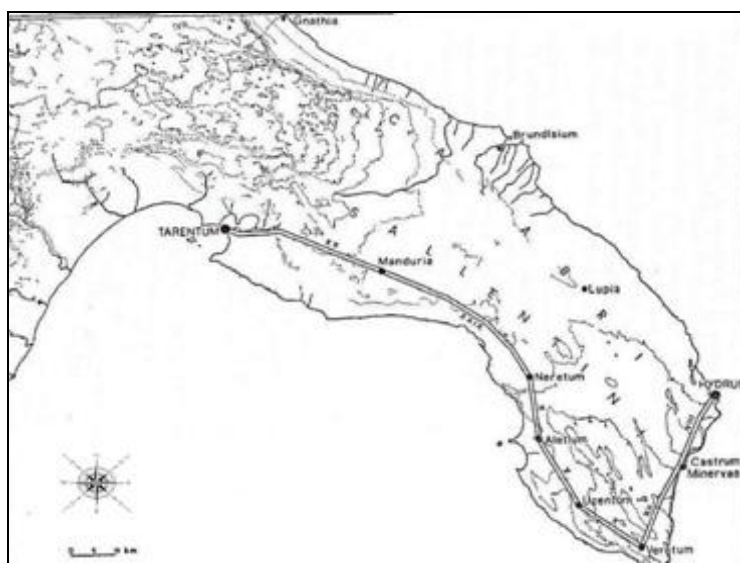
“La navegación desde Tarento, en dirección Brentesio, alcanza seiscientos estadios hasta la pequeña villa de Bario. Los contemporáneos llaman Vereto a Bario, que se encuentra ubicada en el extremo del territorio salentino. La llegada hasta ella desde Tarento es mucho más fácil por tierra que por mar” (Estrabón, Libro VI, Capítulo 3, 5).

Es interesante poner de manifiesto que el mismo topógrafo Giovanni Uggeri (1983) deduce la “función religiosa” desempeñada por este recorrido durante la Edad Media, cuando numerosos fieles, entre ellos papas, santos y emperadores, se dirigían hacia el santuario micaleico del Gargano. El estudioso formula semejante hipótesis a partir de la presencia de estructuras religiosas dedicadas a este santo. Esta posición coincide con nuestra línea de investigación, que a través de la localización de los caminos y de los referentes territoriales del culto pretende investigar posibles caminos de Santiago en Apulia.

En el *Itinerario Antonini* se hace expresamente referencia a esta vía “*a Varis per compendium Tarentum, m. p. LX*”, poniendo de relieve que se trataba de una vía rápida entre la vía Trajana y la vía Apia. Solo durante la edad imperial, probablemente tras el arreglo de la vía Trajana, la vía Bari-Tarento fue potenciada, resultando una cómoda conexión entre la vieja vía Apia y la nueva vía Trajana. Por lo tanto, no sorprende que haya sido recorrida o conocida por figuras tales como el monje Bernardo o el cosmógrafo Guidone, que a principios del siglo XII describe detalladamente la conexión entre Bari y Ceglie del Campo. Además, es probable que esta ruta fuese empleada por el papa Calixto II para ir desde Tarento a Bitonto, pasando por Acquaviva. Finalmente, en 1156 y en 1169 el peregrino Benjamín de Tudela la recuerda en su *Itinerario* (Dalena, 1995).

Otro itinerario ístmico fue el que unía el Adriático y el Mar Jónico, la vía Trajana a la vía Apia Antigua, salía desde Cozze, subía por Conversano, Putignano, Barsento, el Capitolio, Mottola, Palagiano y Chiatona. Esta vía permitía llegar a las tierras monásticas de San Vito de Conversano.

FIGURA 43. La Vía Sallentina



Fuente: Uggeri, 1983.

Entre vías y prolongaciones, hay que mencionar la *Vía Sallentina*, que se desarrolló paralela a la costa y que sirvió para unir los principales centros del Salento. Desde Tarento, la vía proseguía hacia Manduria, Neretum (Nardò), Aletum (Alezio), Uzuntum (Ugento), Castrum Minerva (Castro Marina) y llegaba a Hydrus (Otranto). Es incierta su adscripción a la vía Trajana o la vía Apia; de hecho, durante la época moderna fue llamada vía Trajana, aunque se parece sobre todo a una prolongación de la vía Apia (Uggeri, 1983). La primera mención de esta vía se encuentra en Estrabón; la vía aparece más unitaria y cómoda, integrada con el sistema viario romano.

“Ciertamente, el territorio que se circunda en navegación costera desde Tarento hasta Brentesio parece una península. “El camino a pie desde Brentesio (Brindisi) hasta Tarento, que dura solo un día para un hombre de cintura ligera, recorre el istmo de la citada península, a los que muchos denominan de varias maneras a la vez como Mesapia, Yapigia, Calabria y Salentina, si bien algunos otros las diferencian, como comentábamos con anterioridad” (Estrabón, Libro 6, Capítulo 3, 5).

6.4. LA CRISTIANIZACIÓN DEL SISTEMA VIARIO: METAS Y RUTAS DE PEREGRINACIÓN EN LA REGIÓN SAGRADA-APULIA

Cuando desde el siglo XI había terminado el centralismo del sistema viario romano, la red se había convertido en una expresión de intereses plurales, que intentaba satisfacer a las

necesidades locales, civiles y religiosas. En el sistema viario se reflejaba el sistema de poder medieval, es decir, un poder fragmentado si se compara con el anterior Imperio Romano. Si por un lado se intentaba aprovechar la red viaria tradicional adaptándola, por otro, cuando puentes o conductos cedían, se construían vías laterales (Uggeri, 1978) para poder evitar el paso de colinas o de aguas; por estas razones, no se reproducía exactamente la ruta romana, sino se presentaban unas cuantas variantes. En consecuencia, se asistió a una lenta disgregación del tejido viario romano, más bien fragmentado y no unitario, cuyas vías eran poco cómodas de recorrer (Uggeri, 1978). En áreas de montaña se recorrían las *mulattieras*, y sólo en las llanuras era posible el tránsito de vehículos a dos o cuatro ruedas. El estado de las vías se puede leer en una descripción realizada por el poeta florentino Fazio degli Uberti, que, habiendo viajado a lo largo de dos importantes arterias del sistema viario medieval, dejó constancia de esta situación en su poema didascálico del siglo XIV *Il Dittamondo*; en el mismo informa de varios casos en los que la viabilidad era reducida a carriles inconexos y sendas peligrosas.

La imagen de Apulia como tierra de cruces de pueblos y de gentes de distinta procedencia destaca en la siguiente cita de Estrabón, que puso de manifiesto las relaciones entre Apulia y Grecia, entre Apulia y el mundo oriental, un tema que se vuelve a repetir y a considerar cada vez que analizamos los “movimientos” que han tenido lugar en esta región:

“Una vez que hemos recorrido las regiones de la antigua Italia hasta Metapontio, debemos hablar de los territorios que le siguen. A su lado está Yapigia. Los griegos le dan el nombre de Mesapia, en tanto los indígenas hablan, por partes, del territorio de los salentinos, del de la región del cabo de Yapigia, y del de Calabria. Por detrás de éstos, al Norte vienen los peucetios y los daunios, según el nombre que se le atribuye en la lengua griega, mientras la población nativa llama Apulia a toda la región que sigue a Calabria y apulios a su pueblo, si bien, algunos de ellos son conocidos como pediclos, sobre todo los peucetios” (Estrabón, Libro VI, Capítulo 3, 1).

Para comprender el papel central desarrollado por la región de Apulia, hay que poner de manifiesto los aspectos que determinaron su centralidad en la geografía religiosa europea. El primero de éstos es, sin duda, su posición geográfica entre Oriente y Occidente, cuya importancia había sido destacada durante la época romana, a la hora de incentivar el desarrollo del ya citado sistema viario y portuario (Belli D’Elia, 2001; Corsi, 2002). A su vez, con el tiempo, este sistema de comunicación fue importante también para el proceso de cristianización de la región (Otranto, 2005).

En el tercer capítulo hemos hecho referencia al proceso de cristianización y a las expresiones territoriales del mismo. De esta manera, podemos comprobar estas manifestaciones a nivel local, ya que el proceso de cristianización en Apulia no afecta solo a la dimensión cultural, sino también interesa la organización del territorio regional y urbano. Desde la primera mitad del siglo IV, la presencia cristiana empezó a ser documentada gracias al florecer de las diócesis; además de las ya existentes de Aecae (Troia), Lucera, Salapia, Brindisi, Canosa, Egnazia y Siponto, hasta finales del siglo IV fueron instituidas las de Herdonia (Ordona), Bari, Tarento, Hydruntum (Otranto), Lupiae (Lecce) y Gallipoli. Entre los siglos V y el VI, la diócesis de Canosa era una de las más importantes de la región, sus límites cambiaron junto al proceso de difusión de la cristianización en la región, así que al avanzar el Cristianismo se ampliaba el poder del obispo.

Durante el siglo V, en los centros de Apulia se registró un impulso a la edificación sagrada (una tendencia a la cual hemos hecho referencia en el cuarto capítulo); florecieron las basílicas urbanas y los centros urbanos fueron asumiendo el aspecto de ciudades cristianas. El Cristianismo se difundió primero en las ciudades costeras, probablemente desde el siglo II, y luego penetró en el interior de la región a lo largo de la vía Trajana, gracias al continuo flujo de mercantes, peregrinos y navegantes (Otranto, 2005).

En un clima de progresiva cristianización, su posición geográfica la convirtió en una etapa privilegiada para aquellos peregrinos que, para dirigirse hacia la Tierra Santa, preferían la vía adriática; un hecho debido también a la presencia del santuario del Arcángel San Miguel a lo largo de la ruta (Belli D'Elia, 2001). La difusión de este culto desde finales del siglo V fue apoyado por la monarquía longobarda; Monte Sant'Angelo se convirtió en el santuario del pueblo longobardo (Pepe, 2000) y fue popular porque ofrecía la imagen de un santo guerrero (Corsi, 2002). Según José Luis Barreiro Rivas (1997), hay una cuarta ruta *desde Mont- Saint-Michel al Monte Gargano*, que aunque vinculada a las rutas jacobitas mantuvo su importancia simbólica y su carácter de ruta principal, ésta era la "*Vía del Ángel*" porque unía Mont-Saint-Michel con el Monte Sant'Angelo.

Considerando que durante la Edad Media la principal motivación de viaje era el peregrinaje, la cultura cristiana se encargó de reemplazar las estructuras itinerarias del sistema viario romano por estructuras para la acogida y el descanso de los peregrinos (Pepe, 2000). Por lo tanto, en Apulia, la Vía Apia-Trajana fue recorrida principalmente por peregrinos que querían ir a Jerusalén y que aprovechaban el viaje para visitar también otros lugares sagrados (Uggeri, 1978; Stopani, 1992). Para los que procedían desde la Tierra Santa, o desde la misma

Apulia, la vía Apia-Trajana era el tramo inicial del recorrido que los llevaba hasta Roma, desde donde, gracias a la vía Francígena, era posible enlazar con el Camino de Santiago. Por estas razones, no debe de sorprender la presencia, a lo largo de esta vía, de mensajes, señas o símbolos con dedicación a San Jacobo, no obstante en el siguiente capítulo nos planteamos analizar en detalle la auténtica relación entre estructura sagrada y Camino.

No olvidamos que la imagen de la región de Apulia como tierra de cruce y de pasaje de peregrinos se aprecia también en las expresiones artísticas, como ejemplo podemos hacer brevemente referencia a la costumbre de representar el viaje de los Reyes Magos (primeros peregrinos de la historia). Este hecho se puede apreciar en el arquitrabe de la destruida catedral de Terlizzi, obra de Anseramo de Trani (ahora reconstruido en el oratorio de la Madonna del Rosario) también en el portal septentrional de San Leonardo de Siponto, o en el arquitrabe del portal occidental de la catedral de Bitonto. Además, numerosas eran las referencias al peregrinaje a la Tierra Santa, como es el caso de la iglesia del Santo Sepulcro o la de Nazaret (Barletta), así como la iglesia de Belén (Brindisi).

Desde nuestro punto de vista, una de las fuentes primarias que nos confirma las relaciones entre la región de Apulia y el Camino de Santiago es el *Códice Calixtino*, de este modo volvemos a considerar la función legitimadora de la “palabra” que, como hemos ya indicado, posee un valor performativo sobre todo en el contexto religioso. El *Códice Calixtino* refuerza la imagen de Apulia como tierra de peregrinación, pero a la vez es una fuente que contribuye a la creación de una imagen religiosa de Santiago de Compostela y del Camino. Las referencias a Apulia como tierra de peregrinación se hacen explícitas en el capítulo II, en el cual el papa Calixto relata los milagros de San Jacobo. A este respecto, hay que recordar que el papa Calixto II había estado en Apulia, de paso para ir a la Tierra Santa.

Una primera referencia a los puertos pulleses se encuentra en el capítulo IX del Libro II:

“Logo, cunha travesía tranquila, o barco chegou cos peregrinos ao porto desexado en Apulia. Para rematar, o devandito cabaleiro, ledado na compañía dos demais peregrinos, foi a basílica de Santiago en terras de Galicia e botou na arca do santo a colecta de moedas que xuntara para a construción da igrexa”.

Apulia era una “tierra de medio” entre la Tierra Santa de camino hacia Santiago. A continuación aportamos el milagro de San Jacobo⁶⁸ que tuvo lugar en dicha región, donde un

⁶⁸ El *Códice Calixtino* ha favorecido la difusión de la imagen de un Santo Apóstol con poderes taumaturgicos, capaz de hacer milagros y, por lo tanto, ganarse la popularidad de los fieles. Se podría afirmar que la internacionalización de la imagen de Santiago el Mayor empezó con estos milagros, puesto que interesaban a

peregrino se dirigió a Santiago para curar su garganta. De esta manera, se evocan las *propiedades taumatúrgicas* de la concha (de un peregrino jacobeo que había ya vuelto) que curó la garganta de un caballero francés que se dirigía hacia Jerusalén (Bianco, 2001; Castiñeiras, 2007). Realizado el milagro, el hombre se dirige en peregrinación hacia Santiago de Compostela. Esta breve referencia también nos confirma la presencia de peregrinos jacobeos pulleses, puesto que el vecino del hombre objeto de milagro poseía una “concha jacobea” que lo curó.

Capítulo XII: Milagre de Santiago escrito polo Papa Calixto

“Correndo o ano mil cento seis da Encarnación do Señor, a un cabaleiro en terras de Apulia inchóuselle a gorxa coma un odre cheo de aire. E ao non atopar ningún medico remedio que o sandase, confiado no apóstolo Santiago, dixo que, se puidese atopar algunha vieira, das que adoitan levar consigo os peregrinos que volven de Santiago e tocase con ela a súa gorxa enferma, tería remedio inmediato. E ao atopala na casa dun peregrino veciño seu, tocou a súa gorxa e sandou. E desde alí marchou ao sepulcro do Apóstolo en Galicia. É o Señor quen fixo e é admirable aos nosos ollos (Sal. 117, 23; Mt. 21, 42). Honra e gloria ao mesmo Señor, Pai e Fillo e Espírito Santo, polos séculos dos séculos. Amen” (Liber Sancti Iacobi, Libro II, Capítulo XII).

Otra alusión a los peregrinos pulleses hacia Santiago se encuentra en el Libro I, capítulo XVII, cuando se citan todos los pueblos que peregrinan hasta Santiago incluidos los “apulios”. Para completar la referencia a Apulia, constatamos la mención de dos puertos pulleses, que junto con otras etapas del camino francés ya indicadas, son considerados peligrosos: *“os que queren facer dos seus nenos Mestres de fraude mándanos ao Puy, a cidade de Saint –Gilles ou de Tours, a Piacenza, a Lucca, a Roma, a bario u a Barletta, pois especialmente nesas cidades adoita haber una escola de toda clase de fraude”* (Libro I, Capítulo XVII, p. 231). Asimismo, Bari y Barletta resultan ser “oficialmente” etapas del Camino de Santiago, y lo que más destaca es que están mencionadas como etapas importantes del Camino.

Desde luego, cuando se habla de peregrinación hay que considerar su “multidireccionalidad”, es decir, que las rutas, mayores y menores, han de ser consideradas en más direcciones, por lo tanto Apulia representaba el tramo final de un Camino a través del cual era posible llegar hasta las tres metas más importantes: Roma, Jerusalén y Santiago

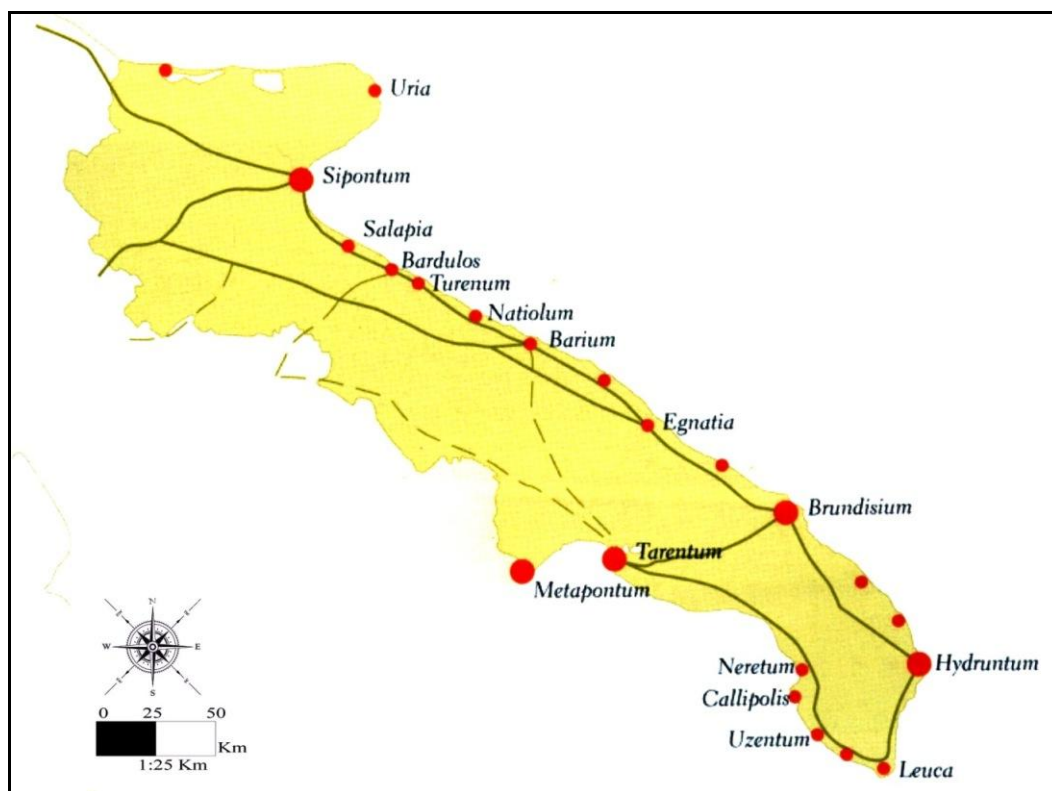
otros países como Alemania, Francia e Italia. De hecho, unas de las primeras representaciones de Santiago de Compostela en Italia han sido relacionadas con los milagros.

(Pepe, 2000). Además, a lo largo de las principales vías de peregrinación se veneraban los ya mencionados cultos locales a San Nicolás y a San Miguel Arcángel, cultos marianos y cultos a santos que vigilaban el camino: San Antonio Abad, San Crisóforo, San Nicolás Peregrino, San Egidio y San Jacobo (Bianco, 2002).

A principios del siglo XI, y sobre todo en torno al 1033, con ocasión del aniversario milenario de la muerte de Cristo, se intensificó el peregrinaje hacia la Tierra Santa. Solo a finales del siglo XI, la normalización de la situación política en la Italia meridional favoreció el tránsito de numerosos peregrinos hacia la Tierra Santa, y algunos peregrinajes locales se convirtieron en peregrinajes *in itinere* a lo largo del itinerario costero de la vía Francígena, la antigua vía Trajana (Dalena, 2002). Durante el siglo XII, las órdenes hospitalarias impulsaron la expansión de los hospitales, también bajo los acontecimientos de las cruzadas; de este modo, gracias a su posición geográfica y a la situación política, a lo largo del tramo pullese de la vía Apia proliferaron edificaciones y sistemas hospitalarios y asistenciales, promocionados por parte del papado, de las Iglesias o de soberanos locales. Desde luego, estos hospitales han tenido un destino distinto, algunos han sido destruidos, otros han sido incorporados a la estructura urbana, pero otros siguen testimoniando su presencia.

Además del ya citado peregrinaje hacia el santuario del Gargano, caminando a lo largo de la *Vía Sacra Langobardorum*, tomó fuerza el peregrinaje hacia el santuario de San Nicolás en la ciudad de Bari. Este es un ejemplo de cómo un santuario pueda determinar la importancia de una ciudad, ya que el tan conocido robo de las reliquias (*Traslatio* en el año 1087) colocó la ciudad en la geografía religiosa europea, por estas razones, en muchos casos, se identificó la ciudad con la misma iglesia (Dalena, 1995), como destaca en el Itinerario del peregrino Benjamín de Tudela, que llamó Bari “*Colo di Bari*” (San Nicolás de Bari); más tarde, la ciudad fue llamada puerto de San Nicolás (Corsi, 2002). Así mismo, el santuario la convirtió en cruce y punto de encuentro entre el mundo occidental y el mundo oriental (Belli D’Elia, 2000), ya que se profesaba el mismo culto, consolidando la proyección hacia Oriente de la misma (Pepe, 2000). También numerosos eran los santuarios marianos. Desde luego, éstos eran factores de atracción para la región, que influenciaban el recorrido de muchos peregrinos, ya que ellos, como hemos indicado, entre sus rituales de peregrinación tenían que visitar otros santuarios a lo largo de la ruta.

FIGURA 44. Los puertos pulleses durante la Edad Media



Fuente: Copeta y Marzulli, 2010.

A la hora de analizar la historia de las peregrinaciones hemos ya destacado la presencia entre finales del siglo XII y la primera mitad del siglo XIV de criminales y ladrones, que impedían el desarrollo de las actividades habituales, entre ellas el comercio y el peregrinaje. Ésto causó un descenso del número de peregrinos que iban a los santuarios de Monte Sant'Angelo y de Bari, donde también se redujo el tráfico portuario. Al aumento de los peligros de las rutas terrestres de comunicación correspondió un aumento de las comunicaciones marítimas, por ejemplo los barcos de peregrinos que procedían de las costas del Mar Tirreno o del Mar Jónico llegaban al puerto de Santa María de Leuca, donde se hallaba el santuario mariano de S. María de Finibus Terrae; aquí, se hacía abastecimiento y se proseguía el viaje hacia la Tierra Santa (Dalena, 2002).

Los puertos desempeñaban una función religiosa y comercial; en el primer caso, eran las puertas de Oriente y/o de Occidente y se aprovechaban del espíritu medieval que animaba a las peregrinaciones (locales y no) para mejorar su visibilidad. Además, eran puertos importantes del Mar Adriático por lo que se refiere a las comunicaciones con Venecia y el Oriente, con el cual las conexiones se intensificaron a partir de la Primera Cruzada. En el segundo caso, Brindisi, Siponto y Tarento eran puertos comercialmente activos, junto a los

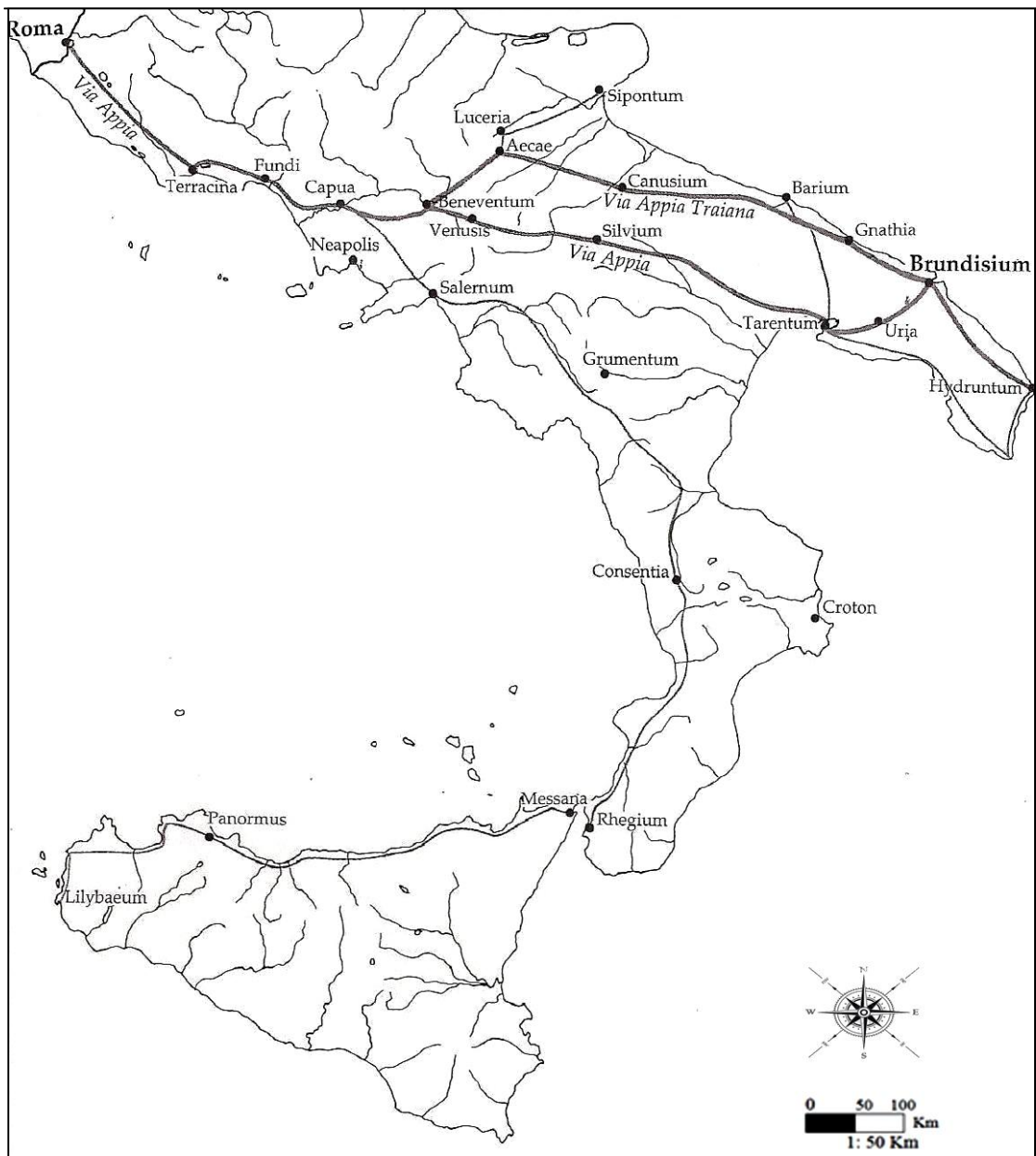
cuales durante los siglos IX y X emergieron otros como: Barletta, Trani, Bisceglie, Giovinazzo, Molfetta y Otranto. Un testimonio se encuentra en los *Ordinamenta y Consuetudo Maris de Trani*⁶⁹. Estos documentos se remontan al año 1063 y representan el principal código marítimo de la Edad Media, confirmando así el intenso tráfico de peregrinos. Por ejemplo, a finales del siglo XII existían dos tipos de barcos: *merciales* (barcos de carga) y *peregrinorum* (barcos para el transporte de pasajeros); éstos últimos fueron introducidos con ocasión del gran flujo de peregrinos y cruzados hacia la Tierra Santa. Además, según el capítulo XI de dicho código, entre las motivaciones que permiten a los marineros faltar a sus tareas está el peregrinaje a la tumba del Apóstol, aparte de Roma.

A excepción del puerto antiguo de Egnazia, la mayoría de los puertos pulleses sobrevivieron. En la península de Salento los puertos activos eran: Otranto, potenciado durante la edad imperial; San Cataldo (puerto de Lecce); Brindisi, que había reemplazado a Tarento. Al Norte, era importante el puerto de Bari, que durante la dominación de los Sarracenos fue substituido por el puerto de Trani; y los demás puertos de Barletta, Salapia, Siponto (Manfredonia) y Lesina (sede del obispo de Lucera).

En la figura 45 propuesta por Renato Stopani (1992), apreciamos la complejidad de un sistema viario en el cual destacan las dos vías mayores que hemos analizado, la vía Apia y la vía Trajana, pero también podemos reconocer desde el Norte hacia el Sur, la vía Siponto-Bari; la vía interna Siponto-Lucera, la vía Bari-Tarento, la vía Sallentina, la vía Trajana Calabria y la *vía per compendium* Tarento-Brindisi.

⁶⁹ Es una colección de normas “consuetudinarias” empleadas para regular el tráfico marítimo.

FIGURA 45. La Vía Apia y la Vía Trajana



Fuente: Stopani, 1992.

6.4.1 Itinerarios y Cosmografía: herramientas de investigación para el sistema viario y peregrinatorio en Apulia

Desde el punto de vista del historiador italiano Pietro Dalena (2002), es posible analizar las rutas de peregrinaciones a nivel de una macro o microviabilidad. Por estas razones, si por un lado es posible definir el complejo de las *itineraria* que recorren las principales directrices viarias gracias a diarios de viajes, por lo que se refiere al retículo microviario la tarea es más complicada. En general, la complejidad de este sistema viario se refleja en la pluralidad de

términos que se pueden emplear para hacer referencia a la “viabilidad”. De este modo el historiador medievalista retoma del capítulo XXII del libro XIV del *De Universo*, escrito por el arzobispo de Maguncia, según el cual a cada expresión corresponde una distinta definición:

- ✓ *Strata*: “*quasi vulgi pedibus trita*”, es decir, lo que los pies de la gente común pisa.
- ✓ *Iter o iturs*: “*Via, qua iri ab homine quaquaversum potest*”, es decir, el camino que se puede realizar hacia cualquiera dirección.
- ✓ *Itiner*: “*longae viae, et ipse labor ambulandi*”, es decir, una vía larga, donde hay que andar.
- ✓ *Semita*: “*dimidium itineris*”, es decir, la mitad del viaje, del itinerario.
- ✓ *Callis*: “*iter pecudum inter montes angustum et tritum*”, es decir, viaje entre montañas estrechas.
- ✓ *Trámites*: “*transversas in agris itinera sive recta via*”, es decir, una desviación por rutas que llevan a la vía correcta.
- ✓ *Divortia*: “*flexus viarum, hoc est, viae in diversas tendentes*”, es decir, las formas de moverse, curvas de las vías.
- ✓ *Diverticula*: “*diversae ac divisae viae, sive semitae transversae, quae sunt a latere vie*”, es decir, diversas vías o cruces de caminos que se encuentran a los lados de las vías.

A raíz de esta diferenciación, cuando se analizan las peregrinaciones que han tenido lugar en Italia meridional, se suele emplear la expresión: *itinera o itinerarias*; mientras que divertículos, semita y trámites se emplean para referirse a peregrinajes locales o regionales. La tradición de la literatura odepórica se remonta al Imperio Romano, durante el cual han sido redactados itinerarios que nos han dejado informaciones sobre la red viaria, muchas de las cuales proceden de fuentes geográficas o literarias. Giovanni Uggeri (1983) considera la importancia de las mismas a la hora de reconstruir la historia del territorio, ya que aportan informaciones acerca de centros o localidades que el viajero del itinerario o del relato visita. Aunque cada documento haga referencia a un itinerario distinto (sea de peregrinación, de viaje o de cruzada), éste facilita un estudio transversal que permite comparar las etapas y las localidades más significativas de las vías que se solían recorrer en el pasado.

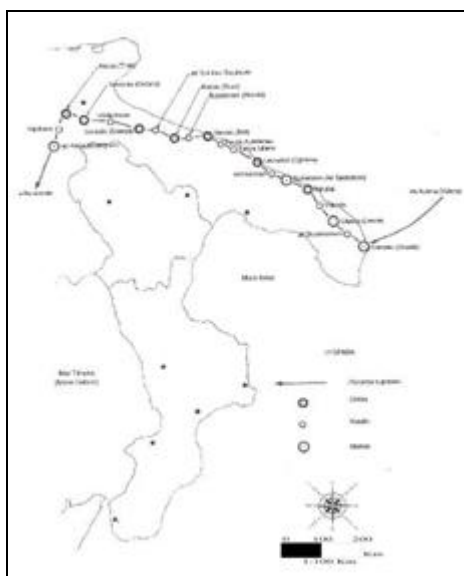
A continuación indicamos los itinerarios más importantes que testimonian el paso de peregrinos por Apulia; se trata sobre todo de peregrinos “palmeros” que embarcaron o desembarcaron en los puertos pulleses. Aunque no están estrechamente relacionados con el

culto jacobeo, estas fuentes contribuyen a la creación de una imagen de región sagrada y son fuentes que confirman la existencia de vías que hemos analizado precedentemente.

- ✓ *Itinerario de Antonio (Itinerarium Antonini Imperatoris-de Antonio Augusto Caracalla)*: se remonta al comienzo del III siglo d. C.; es también llamado *Itinerarium Provinciarum*. Es la compilación más completa y detallada de calzadas romanas, ordenadas según las funciones a través de un criterio geográfico (Uggeri, 1983). Los itinerarios oficiales, es decir, servidos por el *cursus publicus*, son indicados con la distancia en millas, etapas diarias y mansiones. En el apéndice del itinerario, se encuentra un *Itinerarium Maritimum*, o sea, un listado de rutas marítimas y sus distancias.

- ✓ *Itinerarium Hiersolomitenum o Burdigalense*: el Itinerario Burdigalense es también llamado *Itinerarium Hiesolymitanum*, según se considere con respecto al punto de salida (Burdeos) o de llegada (Tierra Santa) (Uggeri, 1983). Es el relato de un peregrinaje de ida y vuelta desde Burdeos hasta Jerusalén, realizado entre los años 333-334 (Dalena, 1995) por tres cristianos de la Aquitania, que hacen un listado de las estaciones donde alojarse y describen las etapas necesarias para cambiar los caballos. Con respecto a la región de Apulia, es considerado el más antiguo documento odepórico que, antes de la difusión del culto a San Miguel Arcángel, daba indicaciones acerca de la viabilidad de la Italia meridional, sobre todo por lo que se refiere a la directriz Trajana de la cual indica *mansio* y *mutatio* (Dalena, 1995, 2002). A la vuelta, los peregrinos “protagonistas del relato” hicieron otro recorrido, ya que desembarcaron en Otranto y se dirigieron hacia el Norte pasando por: Brindisi, Egnazia, Bari, Ruvo, Canosa, Ortona y Aversa (Troia).

FIGURAS 46-47. Itinerarium Hiersolomitenum o Burdigalense

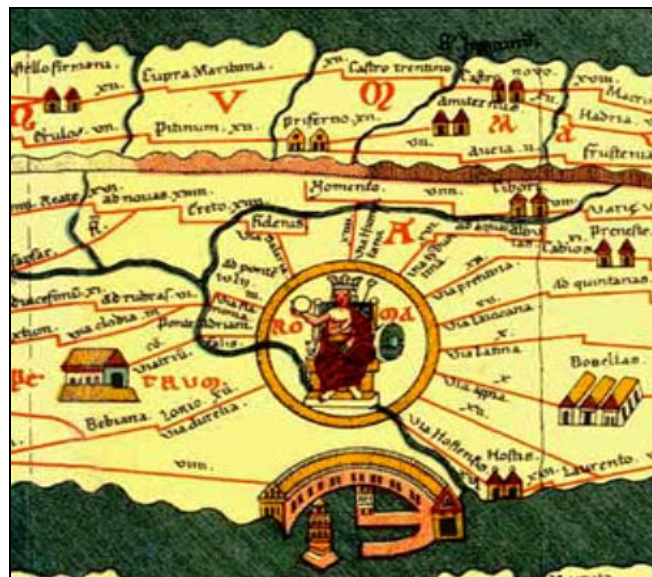


Fuente: Dalena, 2002.

Según Renato Stopani (1992), después del Itinerario Burdigalense no hubo ningún testimonio itinerario acerca de la vía Apia a lo largo de ocho siglos, sino que las referencias a la misma pueden derivarse de fuentes geográficas altomedievales. De todas formas, la vía Apia Trajana siguió siendo importante.

✓ *Tabula Peutingeriana (Tabla de Peutinger)*: es un itinerario con la información de vías y rutas, aporta indicaciones acerca de estaciones, topónimos y distancias (en millas). El pergamino, que representa la ecúmene, se componía de 12 folios que constituían un volumen, aunque los primeros se han perdido. Puesto que este tenía que cumplir con las exigencias del viajero, en la representación se optimizó el espacio, reduciendo las aguas marítimas, mientras que los continentes estaban representados algo deformados (características que aún hoy se pueden apreciar). Es la única representación cartográfica de la época antigua que ha llegado hasta nosotros; en algunos casos se cree que su contenido se remonte al siglo IV d. C., ya que muchas de las indicaciones coinciden con las del *Itinerarium Burdigalense* (Uggeri, 1983).

FIGURA 48. Los itinerarios que salían desde Roma según la Tabula Peutingeriana



Fuente:Ulrich Harsch Bibliotheca Augustana.

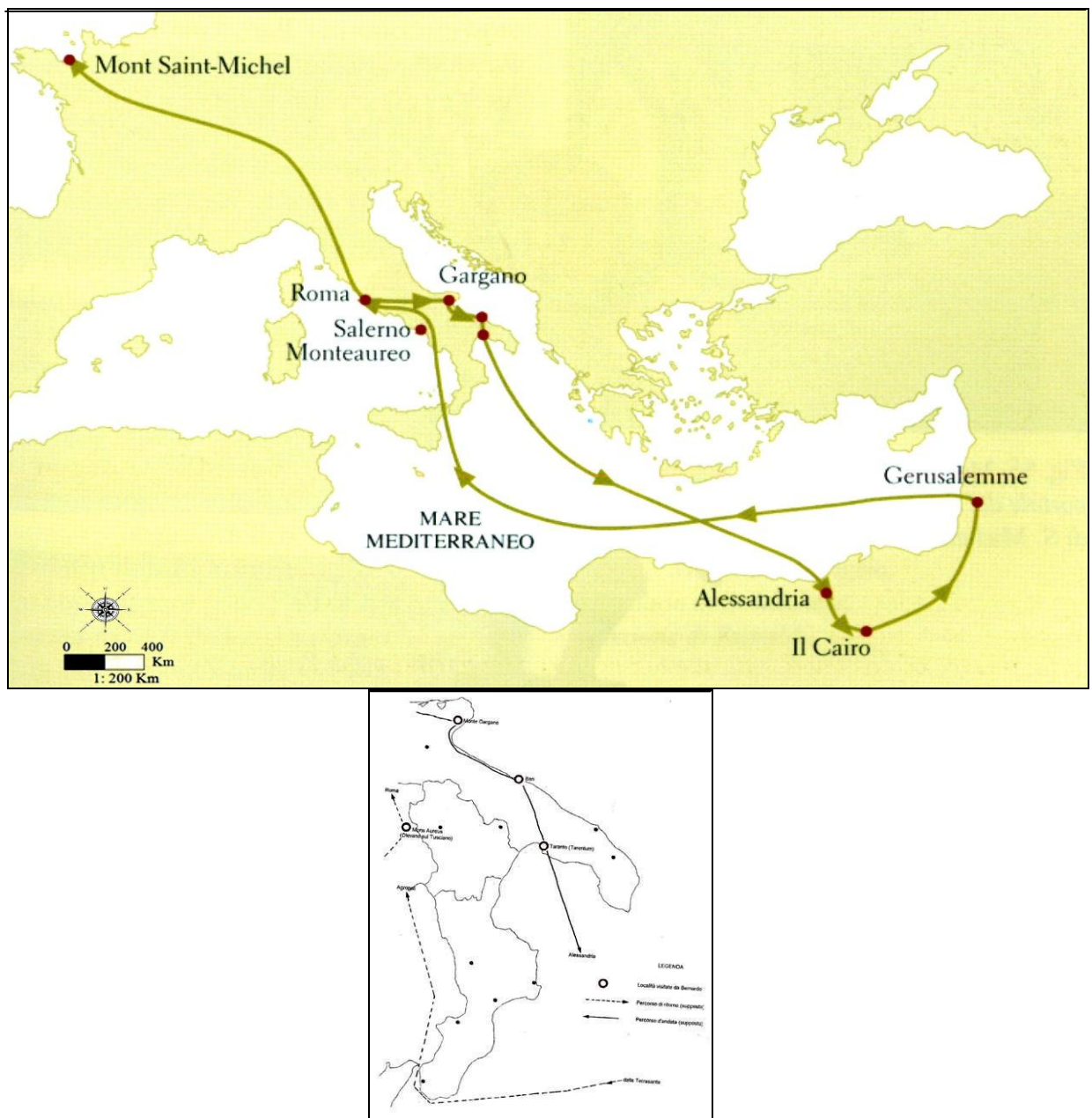
FIGURA 49. Detalle: los itinerarios de Apulia en la Tabula Peutingeriana



Fuente:Ulrich Harsch Bibliotheca Augustana.

✓ *El Itinerarium Bernardi monachi franchi*: es el itinerario del monje franco Bernardo, que entre los años 867 y 870 viajó con otros dos hermanos: San Vincenzo de Benevento y Estefan, español. En el texto, el monje Bernardo describió su viaje hacia la Tierra Santa, por lo que se refiere a Italia meridional, tras salir de Benevento se encaminaron hacia el santuario del Monte Sant' Angelo, recorrieron la vía Trajana para llegar a Bari (Dalena, 2002), desde donde, a través de la *vía per compendium*, se dirigieron hasta el puerto de la ciudad de Tarento para, finalmente, embarcarse hasta la Tierra Santa.

FIGURAS 50-51. El Itinerarium Bernardi monachi franchi



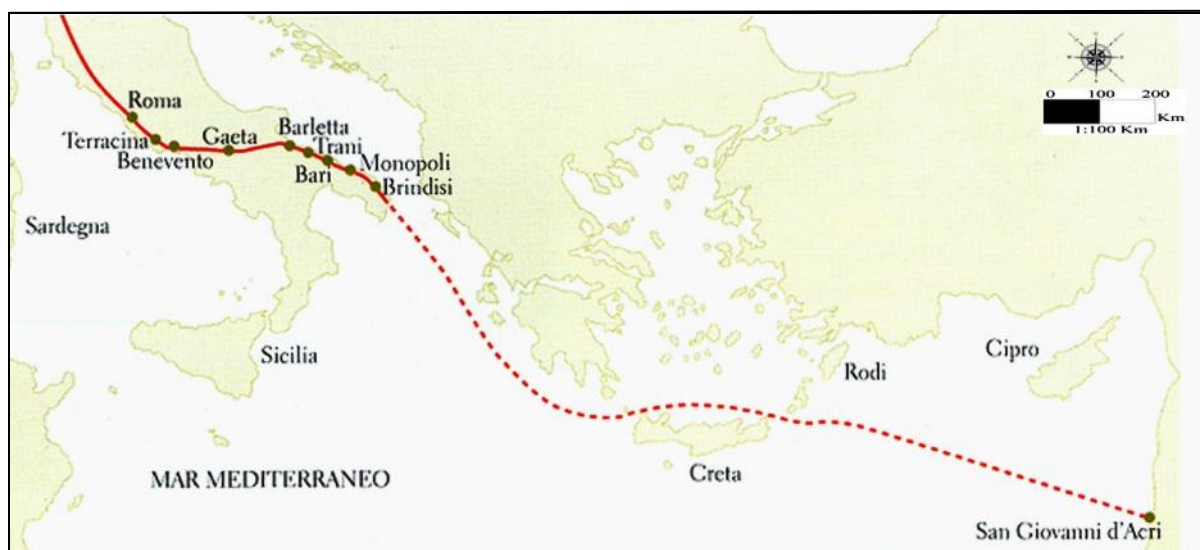
Fuente: Dalena, 2002.

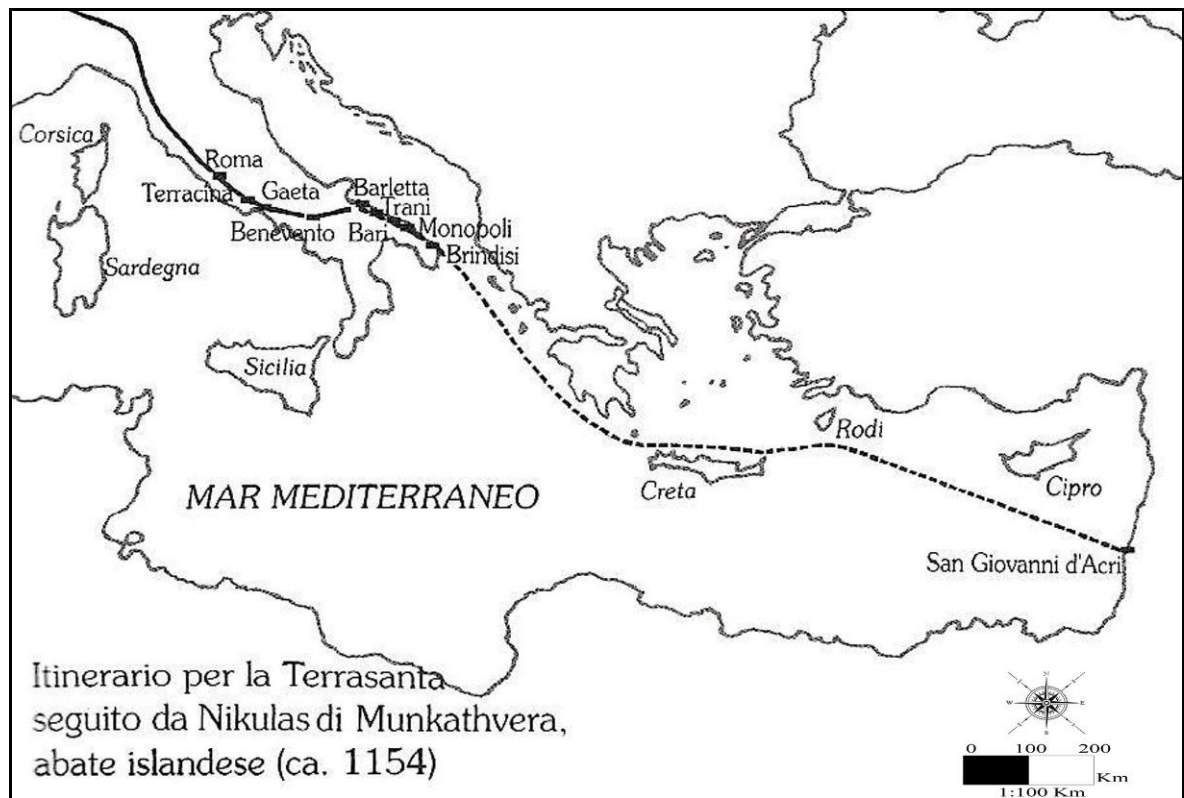
✓ *Relatio de peregrinatione Saevulfi ad Jerosolymam et Terram Sanctam (1102-03)*: es el relato del peregrino Saewulf, que hace un listado de los puertos pulleses desde donde los palmeros solían embarcarse hacia Jerusalén (Corsi, 2002). Además de las localidades de Bari y Barletta, se mencionan Siponto, Trani, Otranto y Monopoli, desde donde él se embarcó.

Las referencias al itinerario de la vía Apia y Trajana se hacen más frecuentes a partir del siglo IX por la presencia de memorias de peregrinaje al Monte Sant'Angelo, así que la Trajana se convirtió en un Camino de San Miguel, además de ser recorrida por los que iban a Jerusalén. Durante el siglo XII, después de las Cruzadas y de los peregrinajes, las memorias y testimonios que hacen referencia a la Tierra Santa no dan indicaciones con respecto a la ruta, sino a los itinerarios. Entre estas descripciones detalladas cabe mencionar las siguientes:

✓ *Itinerario del abad islandés Nikulas Saemundarson del monasterio benedictino de Munkathevera*: este abad durante su viaje entre 1151 y 1154 anotó aspectos topográficos y demo-antropológicos de Apulia (Dalena, 1995; Corsi, 2002). En su diario de viaje dejó las indicaciones de todos los itinerarios, la duración del recorrido, indicaciones acerca de iglesias, hospitales, cultos locales y eventos de la mitología germánica. Uno de los elementos que destaca en su viaje es el encanto del paisaje de la vía Apia. En su itinerario, después de Benevento, llegó a Siponto y, recorriendo la directriz adriática, pasó por Barletta, Trani, Bisceglie, Molfetta, Giovinazzo y Bari (Stopani, 1992, 2001).

FIGURAS 52-53. Itinerario del abad islandés Nikulas Saemundarson del monasterio benedictino de Munkathevera





Fuente: Stopani, 1991.

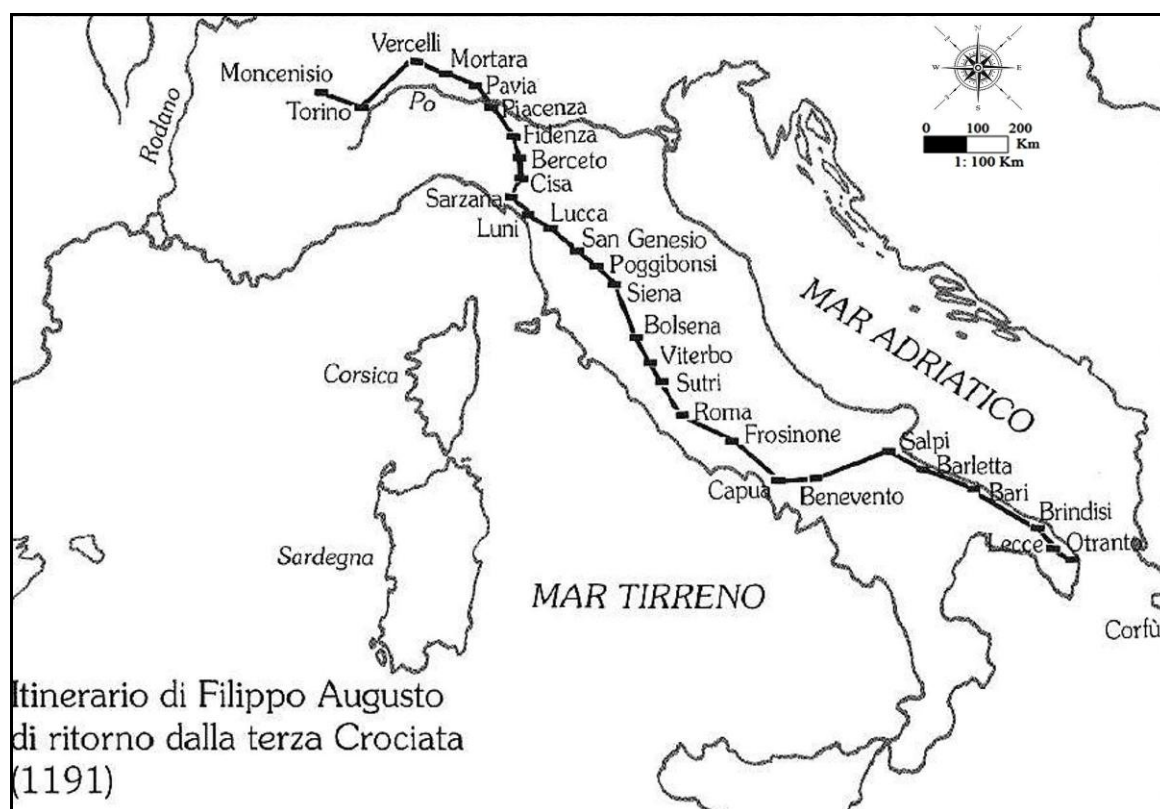
✓ *El Itinerario del peregrino Binyamin de Tudela*: este documento se remonta al siglo XII, probablemente escrito entre los años 1156 y 1169. El geógrafo y explorador Binyamin nacido en Tudela (Navarra) emprendió una peregrinación que duró desde los cuatro hasta los catorce años. Se dedicó a viajar por el mundo conocido y su relato de viaje es una recopilación de informaciones acerca de las comunidades judías que había encontrado lo largo de su camino. Además describe las actividades económicas, los movimientos espirituales y políticos e informa acerca de las relaciones entre los estados (Colafemmina, 1975). Hace un listado de las localidades, indicando también el número de hebreos que vivían en cada una de ellas; este dato es relevante en cuanto indica de algún modo la “multiculturalidad” de estas ciudades (Stopani, 1992). Pasó por Apulia puesto que desde el puerto de Otranto se embarcó para ir a la Tierra Santa; en su paso por esta región, cruzó los centros de Melfi, primer centro pullese que visitó, se dirigió hacia Ascoli Satriano y después tomó la dirección de Trani. Desde Trani, se dirigió hacia Tarento y después de un día de viaje llegó a Brindisi; la última etapa de su viaje fue Otranto.

FIGURA 54. Itinerario del peregrino Binyamin de Tudela



✓ “El viaje a la isla de Corfú” a Francia, de Felipe Augusto, de vuelta de la tercera cruzada: es la memoria de viaje del rey Felipe II Augusto, después de la Cruzada, en el año 1191. Es una fuente detallada que confirma las variantes del trazado de la vía Francígena que habían sido recorridas por el abad Nikulas. Una vez conseguido el permiso por parte de Tancredi a transitar por las tierras de su reino, desde Corfú salió hacia Apulia. Desembarcó en Otranto, se dirigió hacia Lecce y luego Brindisi, recorrió la Apia Trajana para llegar a Ostuni, Monopoli y Bari, Trani, Barletta, Salpi, Troia y Sant’Eleuterio.

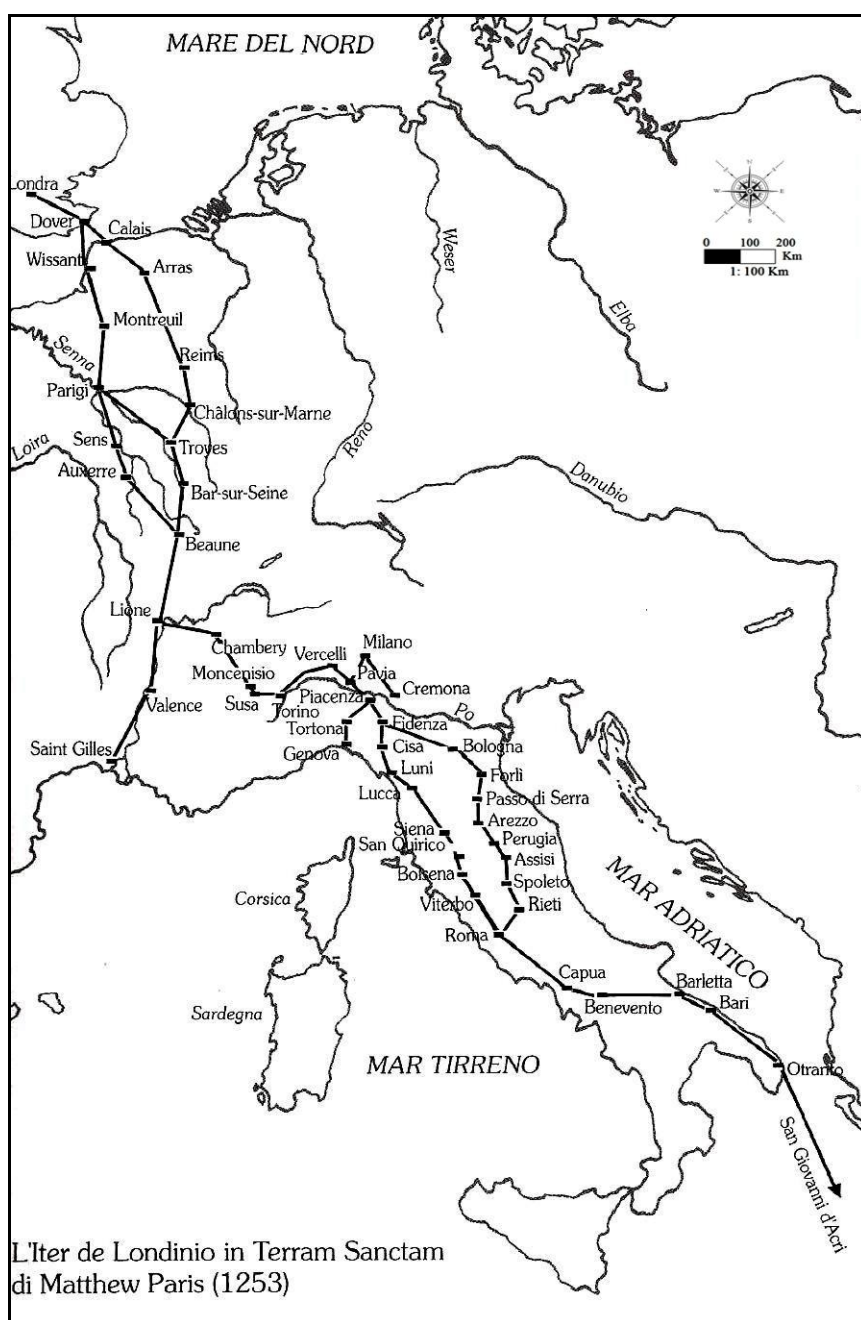
FIGURA 55. Itinerario de Felipe Augusto



Fuente: Stopani, 1991.

✓ *Iter de Londinio in Terram Sanctam de Mattheu (Matthaus) Paris*: este peregrino londinense redactó en 1253 su itinerario de viaje para los demás peregrinos londinenses que iban a Tierra Santa. Es el documento más importante del siglo XIII (Dalena, 2002), ya que enumera unas cuantas localidades; por lo que se refiere al tramo pullese, después de Roma, el peregrino recorrió la vía Apia-Trajana para llegar hasta los puertos de Apulia y embarcarse hacia la Tierra Santa (Stopani, 1991).

FIGURA 56. Iter de Londinio in Terram Sanctam de Matthehw (Matthaus) Paris



Fuente: Stopani, 1991.

Los itinerarios de viaje de los peregrinos o de los cruzados se convirtieron en testimonios de fe, de acontecimientos y lugares, confirmando el papel central desempeñado por la vía Francígena. Por lo que se refiere al tramo meridional pullese, entre las vías citadas, destacaban la vía Trajana y la vía Apia; a lo largo de este tramo, semejantes relaciones entre fe y experiencias culturales se expresaron a través del florecer de módulos arquitectónicos y de representaciones de inspiración nórdica u oriental. De todas formas, los itinerarios de viaje

no son la única fuente útil, de hecho, los geógrafos clásicos y medievales han contribuido ampliamente a descubrir y a conocer la “ecúmene” a través de sus obras cosmográficas, que con el paso del tiempo han nutrido conocimientos e informaciones que se han ido sumando, y han servido también para las obras de los demás geógrafos. Las primeras obras “cosmográficas” presentaban un contenido no sólo geográfico, sino también mitográfico e historiográfico. Así, además de estos itinerarios, el estudio de la viabilidad de las tierras de Apulia recurre también a dos cosmografías medievales importantes:

✓ *Geographica de Estrabón (64 a. C.-20 d. C.):* es una descripción enciclopédica del mundo conocido. El geógrafo cita y comenta escritos que han sido útiles para la posteridad; intenta explicar las características culturales, el tipo de gobierno y las costumbres de determinados lugares (Holt Jensen, 1992).

✓ *La Cosmografía del Anónimo de Rávena (Ravennatis Anonymi Cosmographia):* es una compilación geográfica que se remonta al siglo VII (670-700 d. C.), escrita por un cosmógrafo cristiano que vivió en Rávena y que manejaba documentación de siglos anteriores (siglo III o IV). La *Cosmografía* ha sido repartida en cinco libros: el primero se refiere a conceptos geográficos y a descripciones generales, los siguientes están dedicados a Asia, África, Europa y el Mediterráneo. Es evidente la influencia de la Tabula Peutingeriana, como destaca en la descripción de las estaciones itinerarias registradas (Uggeri, 1978, 1983). El Anónimo de Rávena describe algunas calzadas romanas, pero no proporciona las distancias entre las mansiones, indica los nombres de las vías y el itinerario de la ruta, listando alrededor de 5.300 referencias, entre ellas unos 300 ríos, y el resto ciudades. Aporta al Itinerario Antonino nuevas ciudades y mansiones. Ha llegado a nosotros con muchas correcciones y variantes debidas a los sucesivos copistas medievales.

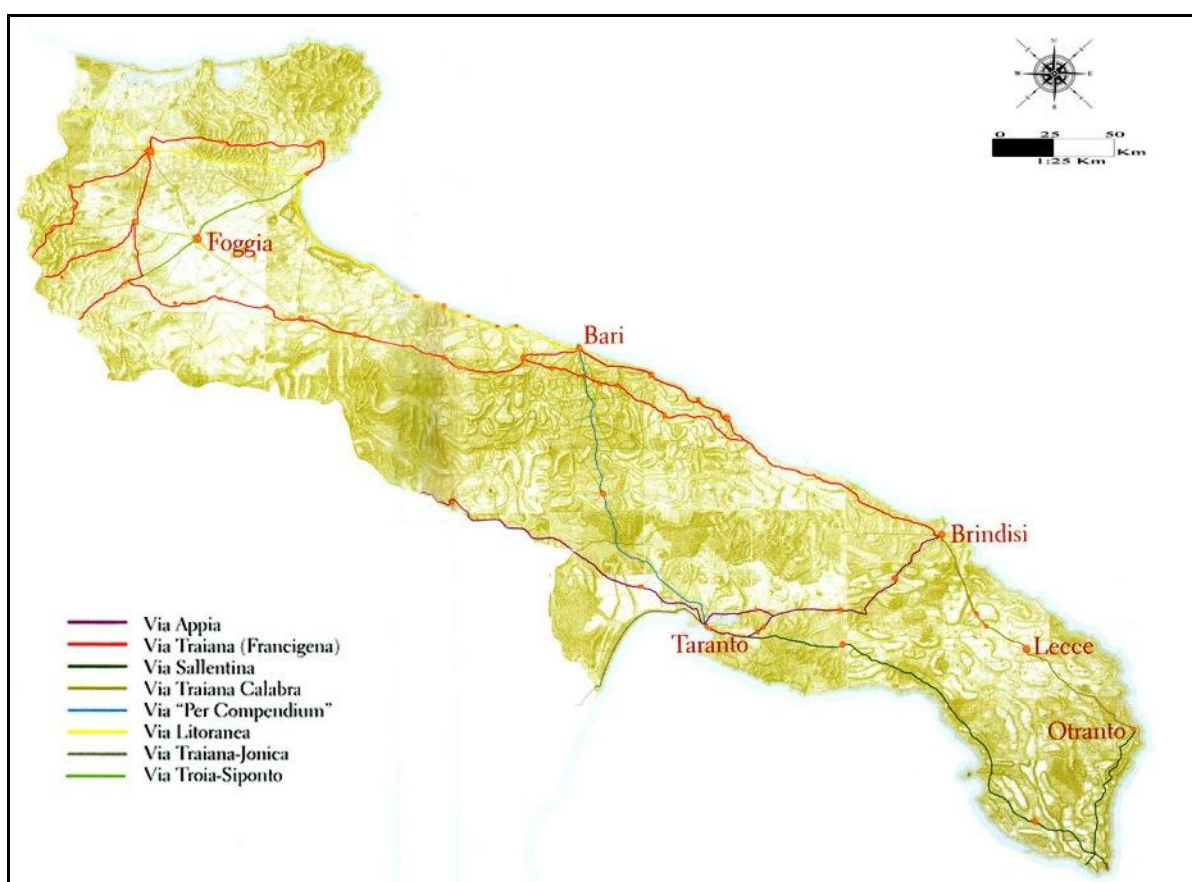
✓ *Guidonis Geographica:* solo pocos códigos se conocen de la cosmografía de Guidone, una obra didascálica que se articula en seis libros que hoy se guardan, parcialmente, en Bruselas en un *código b*, y que se remontan al año 1119. Esta obra permite apreciar importantes documentos geográficos y cartográficos (Uggeri, 1974). La obra se compone de seis libros, los primeros tres son sobre todo geográficos, mientras que los otros son más bien mitográficos e históricos; la crónica de “Guido” llega hasta el año 1108. Mientras que el Anónimo de Rávena, cuatro siglos antes, era considerado el último geógrafo de la antigüedad,

Guidone, por su actitud crítica, es considerado el primer topógrafo moderno, ya que en su relato da importancia a monumentos, a inscripciones y señas de los santuarios cristianos (Uggeri, 1974). El consciente desarrollo de un nuevo sistema viario, distinto del modelo romano, destaca en la *Geographica* de Guidone (Dalena, 1995) que analiza nuevas arterias de comunicaciones que pretendían conectar centros de mayor interés político, religioso y comercial.

En el caso de Guidone, se aprecian numerosas referencias a la región de Apulia, por la cual toma como punto de partida los itinerarios romanos del Anónimo de Rávena (Stopani, 1992), que enriquece de su experiencia directa de los lugares (Uggeri, 1983). En la primera sección, Guidone focaliza su atención en las rutas que irradian desde Bari: al Noroeste la ruta lleva a Giovinazzo, al Suroeste la ruta interna hacia Bitonto, al sur la vía hacia Ceglie del Campo y al sureste la ruta de la costa hacia Mola de Bari; se trata de las calzadas romanas: Adriática, la Trajana y Bari-Tarento. La segunda sección está dedicada a los centros que se encuentran a lo largo de rutas interiores, como por ejemplo, la antigua vía Bari-Bitonto, o la vía hacia Ceglie del Campo. Por estas razones, dicha obra es considerada un importante testimonio acerca de la continuidad de la función de la Trajana durante la Edad Media. Los datos difundidos por Guidone se refieren a la vía Apia, aunque presentan algunas diferencias con respecto a las anteriores indicaciones del Anónimo de Rávena; a la vía Trajana y a la vía costera adriática.

La forma de tratar Apulia revela un conocimiento de la región, que según Uggeri (1983) solo una persona local podía poseer: describe y analiza directamente el territorio, da indicaciones de santuarios cristianos de aquella época, indicaciones pragmáticas durante la época de las Cruzadas y de los peregrinajes; hace un listado de centros medievales de interés limitado. Por otro lado, otros investigadores, avanzan otras procedencias de Guidone, según Michele Campopiano (2008) era de Pisa, según Luois Dillemann (1997) era de Rávena. Desde el punto de vista de Campopiano (2008), las modificaciones que Guidone aporta a su fuente principal el Itinerario del Anónimo de Rávena que se refiere a las tierras de Apulia, pueden ser debidas a una fuente desconocida o al frecuente paso del autor por esta región, y no a los orígenes pulleses del cosmógrafo. Además, considera que hay que considerar que la misma atención con la cual se describe Apulia, también se emplea para la descripción de otras regiones como Campania.

FIGURA 57. Las principales vías de comunicación durante el Medievo en Apulia



Fuente: Copeta y Marzulli, 2010.

6.5. CONCLUSIONES

En el segundo capítulo hemos afirmado que la *circulation* es un proceso perturbador mediante el cual se alimenta la relación entre las diferentes partes del mundo y el progreso humano de las regiones. Para que estos fenómenos de circulación tengan lugar es necesario un sistema viario, por lo tanto la creación de una región sagrada difícilmente sería posible sin una intensa difusión de prácticas y modelos culturales a lo largo de más rutas. En el caso de Apulia, su imagen como tierra sagrada, originariamente asociada al culto de San Miguel Arcángel y luego al culto de San Nicolás, ha favorecido la difusión de demás cultos en cuanto la región fue dotada de un “magnetismo espiritual” percibido por parte de los peregrinos, éste ha acelerado y facilitado la organización en tal sentido. El sistema de circulación ha servido para asegurar las relaciones entre religión y milieu de peregrinación, consolidando un *genre de vie* de la región sagrada.

Cuando queremos definir y trazar el paso del Camino de Santiago por Apulia haciendo referencia a la vía Apia-Trajana como prolongación de la Vía Francígena, tenemos que considerar también las vías consulares, los caminos regios y las rutas de trashumancia, es decir, un sistema complejo hecho de vías mayores y de vías menores, que cruzan los distintos centros de la región, en los cuales, como veremos a continuación, podemos apreciar los que hemos llamados “referentes territoriales” del culto jacobeo, resultado de un camino metafísico o de un camino concreto.

El objetivo de la breve y sintética presentación de todas estas fuentes itinerarias y cosmográficas ha sido demostrar que una misma meta puede ser alcanzada recorriendo rutas distintas, o embarcándose desde puertos diferentes. La elección de peregrinos o viajeros dependía, y depende, fundamentalmente de sus intereses personales, comerciales o religiosos. Si por un lado este hecho “complica” la definición del “Camino”, por otro lado demuestra que las modalidades e intensidad de la difusión de un culto residen en la disposición del ser humano.

En el caso del Camino de Santiago (en el sentido de peregrinaje espacio-temporal), la meta es alcanzable recorriendo más rutas, y, como acabamos de analizar, en una misma región se dispone de más de un posible recorrido, por lo tanto cuando se habla de una vía o de un Camino, se debe pensar que éste es parte de un sistema de comunicación nos facilita la comprensión. Finalmente, no hay que olvidarse de los recorridos de las “peregrinaciones metafísico-espirituales” que tenían lugar dentro del microcosmos de cada uno, y que han contribuido a su manera a la creación de una determinada *imago mundi*.

CAPÍTULO 7.

LAS REPRESENTACIONES DE LA CULTURA JACOBEOA EN EL PATRIMONIO DE LA REGIÓN DE APULIA

“El Camino de Santiago es exteriormente una ruta señalada y fijada por todos los elementos artísticos, históricos y humanos que han ido quedando, dejados por o para los peregrinos. Es decir, el patrimonio artístico y cultural, que está formado por múltiples elementos. El Camino es un símbolo, una alegoría continuada y un espacio sacralizado. Si desapareciera el patrimonio artístico y cultural que ofrece este cúmulo de símbolos, tendríamos una ruta hacia Santiago, pero habríamos perdido el Camino de Santiago” (Fernández Arenas, 1995:268, 274).

La cita del historiador del arte José Fernández Arenas nos ayuda a explicar el planteamiento que hemos adoptado para este capítulo; según el autor, la esencia del Camino de Santiago reside en aquella pluralidad de elementos artísticos y culturales que hoy representan un inmenso patrimonio, el cual nos recuerda constantemente su valor religioso y simbólico. Dichos elementos son las expresiones de una cultura religiosa radicada en Europa: la cultura jacobea. En el cuarto capítulo “El Paisaje Simbólico de la Región Sagrada” hemos hecho referencia a las “huellas” que la Iglesia ha dejado en el paisaje actual, sobre todo en la Europa occidental. El legado patrimonial-religioso con una explícita advocación a un santo es una fuente útil para la geografía de la peregrinación y de los espacios sagrados y para el estudio de los itinerarios culturales. Sin embargo, el punto de vista que se adopta a la hora de investigar el patrimonio cambia según el valor que se le atribuye; de hecho, se considera el Patrimonio como resultado de un proceso de transformación que lo prepara para asumir nuevos significados (Söderstrom, 1994).

En el presente capítulo nos disponemos a *interpretar* “estos símbolos”, *activando* un discurso que llamamos: “geografía del patrimonio jacobeo”. Nos planteamos *re-unir* bajo una misma línea interpretativa los bienes patrimoniales con dedicación jacobea de la región de Apulia. Puesto que nuestro objetivo es investigar el nivel de difusión del culto en la región, mencionamos también estructuras que han desaparecido o que han sido abandonadas. El fin es destacar las estratificaciones culturales del pasado, algunas de las cuales aún guardan una cierta continuidad histórica con la cultura que las ha originado.

La explicación del sistema simbólico religioso (capítulo 3), sus reflejos en el paisaje (capítulo 4) y los elementos simbólicos de la peregrinación (capítulo 5) convergen en la comprensión del sistema cultural jacobeo. Esta investigación nos permite destacar la

localización de estructuras jacobeanas, que, como afirmado por la geógrafa francesa Béatrice Collignon (1999) son “*espacios de culturas*”, además de ser espacios sagrados.

7.1. LA GEOGRAFÍA DEL PATRIMONIO: ESPACIO Y CULTURA

La expresión “Geografía del Patrimonio” pone de relieve la estrecha relación entre *Patrimonio* y *Geografía*; de hecho, la literatura geográfica se ha interesado por los factores culturales del Patrimonio. Este es un *fenómeno espacial*: la relación entre el elemento patrimonial y el territorio facilita la representación del lugar (Graham, Ashworth, Tunbridge, 2000). Para considerar el Patrimonio desde un punto de vista geográfico, hay que valorar su:

- I. *Posición*: el patrimonio se manifiesta en algún lugar; por lo tanto, las clásicas preguntas “¿Dónde se encuentra? y ¿Por qué se encuentra ahí?” son relevantes⁷⁰.
- II. *Distribución*: el patrimonio implica a un espacio y, siendo un hecho cultural, difunde sus rasgos en el territorio y lo organiza (Collignon, 1999).
- III. *Escala*: el patrimonio es un atributo intrínseco de los lugares según una jerarquía espacial.

Otro aspecto que asocia el Patrimonio y la Geografía es el interés por el *lugar*. Para las investigaciones geográficas, el Patrimonio puede convertirse en un *atributo* del lugar y, de este modo, ayudar a la geografía contemporánea cultural e histórica a trazar procesos de representación del mismo. Sin embargo, la consideración del Patrimonio como atributo no pone a todos de acuerdo, en cuanto algunos estudiosos lo consideran como una construcción social, es decir, un producto y no algo intrínseco.

A lo largo de nuestra exposición, hemos empleado la expresión “referentes simbólicos” para indicar señas o símbolos que “encierran” un sistema de valores y de creencias. Los bienes culturales son dichos referentes y *simbolizan la identidad*, haciendo que el espacio asuma los valores de la cultura que lo produce:

⁷⁰ Por ejemplo, la ubicación de las iglesias indicaba el camino de los peregrinos según Lucia Gai (2003), en dirección Noroeste se encontraban las iglesias dedicadas a Santiago y a San Antón y Vienne, mientras que en dirección Sudeste se encontraban aquellas que indicaban el Camino hacia Roma y Jerusalén.

*“In questi luoghi e in questi oggetti la geografia riconosce segni incisi nel territorio quali simboli di una cultura, spesso già passata, oppure quella in atto, propria di quel luogo e di quel popolo. (...) Noi circoscriviamo l’impiego del termine al suo significato di «materiale per astratto», cioè di oggetto materiale costruito- il monumento- come rappresentativo di, o rinvianti a, quell’entità astratta che è la cultura del gruppo sociale di un determinato luogo”*⁷¹ (Caldo, 1994:18).

Es necesario hacer una distinción entre patrimonio y monumento⁷², tal como ha sido indicada por la historiadora francesa Françoise Choay (2007). El monumento, en su singularidad, es una señal de un tiempo de la historia, evoca la memoria de la época que lo creó para guardar una identidad. El monumento es una memoria concreta; de hecho, según la historiadora, su especificidad reside en su capacidad de: “*suscitar, con la emoción, una memoria viva*” (Choay, 2007:12). Asimismo, el monumento evoca una visión del mundo (*imago mundi*) que se convierte en una herramienta para difundir una concepción, una idea o un “precepto”, todos dependientes de un sistema simbólico. En el cuarto capítulo, hemos afirmado que la catedral tenía una función enciclopédica, o sea, una “función didáctica” en cuanto difundía las concepciones religiosas. Por estas razones, los testimonios de la arquitectura religiosa cristiana de los siglos VII y XV son partes de este sistema cultural que nos ayuda a investigar la visión del mundo y la “historia de las ideas”.

Según el historiador del arte Alois Riegl (1987), el monumento es una obra realizada por el ser humano y creada con la finalidad de asegurar la permanencia de hechos y destinos individuales en la conciencia de las generaciones futuras. Él distingue tres clases de monumentos:

- I. *Intencionales*: resultan de la voluntad de su creador y pretenden marcar o recordar un determinado momento del pasado.
- II. *Históricos*: se refieren a un momento determinado, su selección depende de nuestro objetivo. Según F. Choay (2007), existe una diferencia entre el monumento y el

⁷¹ Traducción propia: “*En estos lugares y en estos objetos, la geografía reconoce señales marcadas en el territorio como símbolos de una cultura, a menudo del pasado, o en acto, propia de aquel lugar o pueblo. Nosotros delimitamos el empleo de este término con respecto a su significado de «material abstracto», es decir, de objeto material construido- el monumento- el cual es representativo de o alusivo a aquella entidad abstracta que es la cultura de un grupo social de un determinado lugar*” (Caldo, 1994:18).

⁷² Considerado que el término monumento procede del latín *monumentum*, es decir, cualquiera obra en honor de alguien o para conmemorar algún acontecimiento notable, se emplea para indicar cualquier obra intelectual o material que, por su gran valor, ha llegado hasta la posteridad (Choay, 2007).

monumento histórico: *“el monumento tiene el fin de revivir en el presente un pasado sumergido en el tiempo. El monumento histórico mantiene otra relación con la memoria viva y con la duración”* (2007:19). Para la autora, los monumentos históricos no han sido creados como tales, sino adquieren este estatus a posteriori, debido a la mirada del historiador.

III. *Antiguos*: se deben a la mano humana, sin atender su significado original objetivo.

En la siguiente definición de Patrimonio cultural avanzada por los antropólogos españoles Agustín Santana y Llorenç Prats (2005), los términos “sacralizados y sacralización” no se entienden desde un punto de vista religioso, sino para referirse a una cultura pasada.

“El patrimonio, el llamado patrimonio cultural (...), es un conjunto de símbolos sacralizados (...). La característica común de estos símbolos es que se encarnan en referentes que mantienen una relación metonímica (nunca metafórica como en el caso de otros conjuntos de símbolos) con su fuente de sacralización” (Santana y Prats, 2005:9).

Símbolos, bienes patrimoniales o monumentos, cualquier definición que se adopte, tiene que estar relacionada con un concepto importante: la cultura. Por lo tanto nos planteamos la siguiente pregunta: *¿Qué se entiende por cultura?* Para contestar habría que recurrir a cientos de definiciones y de interpretaciones, por lo tanto en el tentativo de simplificar la exposición indicamos la primera definición de cultura (Kroeber y Kluckhohn, 1963) formulada por el antropólogo inglés Edward B. Tylor en el 1871:

*“Culture, or civilization...is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, customs and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”*⁷³ (Tylor, 1871:1).

Este conjunto de elementos materiales e inmateriales procede de la relación entre el pasado y el presente (Blumenthal, 1937); con lo cual, los contenidos culturales evolucionan y se modifican cada vez que se relacionan con un “tiempo” distinto. La cultura es un Patrimonio social, tal como había afirmado el antropólogo polaco Bronisław Malinowski (1931)

⁷³ Traducción propia: *“La Cultura, o la civilización (...) es aquel conjunto complejo que incluye saberes, creencias, arte, leyes, morales, hábitos y cualquier otra capacidad y habilidad adquirida por el ser humano en cuanto miembro de la sociedad”*.

empleando el término *social heritage*, para aludir al sistema de elementos inmateriales y materiales.

Hasta hace algunas décadas el término Patrimonio servía sobre todo para hacer referencia a una herencia que un individuo recibía tras la muerte de alguien. Su evolución semántica hace que hoy en día indique a cualquier tipo de intercambio generacional o entre sociedad e individuos (Graham, Ashworth y Tunbridge, 2000). A tal propósito, señalamos las similitudes con la definición de cultura formulada por los sociólogos estadounidenses Sutherland y Woodward (1940), que consideraron la cultura como una “entidad” que podía traspasar de generación en generación:

*“Culture includes everything that can be communicated from one generation to another. The culture of people is their social heritage, a “complex whole” which includes knowledge, belief, art, morals, laws, techniques of tool fabrication and use, and methods of communication”*⁷⁴ (Sutherland y Woodward, 1940:19).

7.2. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DEL PATRIMONIO

La palabra deriva del latino *patrimonio*, que muchos autores asocian a la origen latina “pater”, o sea, “herencia” (Vecco, 2010); por eso, inicialmente el término patrimonio estaba asociado a estructuras familiares, económicas y jurídicas de una sociedad estable (Choay, 2007). Aún hoy en día, el término es empleado para referirse a una “porción de bienes” que pertenecen a alguien o que se heredan (Pereiro, 2003), tanto a nivel individual como colectivo. Para Josep Ballart Hernández Josep e Jordi Juan i Tresserras el:

“Patrimonio son huellas del tiempo que pasa, recogidas en trazas físicas perdurables, o, lo que es lo mismo, tiempo encapsulado que se hace presente en la materialidad del testimonio conservado, que sirve de puente entre el pasado y el futuro” (Ballart Hernández y Juan i Tresserras, 2007:29).

Desde luego, el concepto de Patrimonio es abierto y dinámico con múltiples y nuevas interpretaciones (Ballart Hernández, 2006; Olivera Martins, 2009; Park, 2010). El concepto de Patrimonio se puede subdividir en “natural” y “cultural”. Nos detenemos en el “Patrimonio

⁷⁴ Traducción propia: “La cultura incluye cualquier cosa que puede ser comunicada desde una generación a otra. La cultura de las gentes es su patrimonio social, un “todo complejo” que incluye saber, creencia, arte, morales, leyes, técnicas de fabricación de herramientas y uso, y métodos de comunicación”.

Cultural”, el cual engloba un patrimonio histórico, artístico y etnográfico. Para la UNESCO el patrimonio cultural está formado por las “obras de unos artistas”, por las creaciones anónimas del alma popular, por las obras materiales e inmateriales que expresan la creatividad del pueblo; por ejemplo, lenguas, ritos, creencias, lugares, monumentos históricos, literatura y arte (Flores Rubio, 2006).

7.2.1. ¿A qué “tiempo” pertenece el Patrimonio?

Para el análisis del Patrimonio es importante el concepto de Tiempo. En muchas ocasiones se reitera la importancia de las relaciones entre un tiempo pasado y un tiempo presente, pero en realidad los numerosos discursos que se han realizado acerca del patrimonio se proyectan en el futuro. A continuación resumimos las relaciones entre Patrimonio y Pasado, Patrimonio y Presente, Patrimonio y Futuro.

I. *Pasado*: un aspecto clave que caracteriza al Patrimonio es su relación con el pasado, porque es considerado un testimonio de la historia (Collignon, 1999) que se explica a la luz de una interpretación presente. Pero, según Graham et al. (2000) el pasado, en cuanto realidad objetiva, no es precondition para la creación del Patrimonio. La relación entre el pasado y el patrimonio existe en cuanto nos interesamos por los *usos* que el presente hace del pasado; de hecho, según el geógrafo Denis Cosgrove (1989), el símbolo se refiere a la interpretación del significado atribuido a un lugar y: “*al riconoscimento del significato culturale o umano nel progetto o nella raffigurazione dello spazio geografico e dei suoi contenuti*”⁷⁵ (1989:256).

II. *Presente*: el tiempo-presente es continuamente interpelado cada vez que investigamos el Patrimonio; por eso, podríamos afirmar que no existe un pasado del mismo sin una “postura del presente”. De hecho, según el historiador y geógrafo David Lowenthal (2008), el Patrimonio negocia ficciones para el entretenimiento. Por estas razones, los críticos consideran una amenaza identificar el patrimonio con la historia, en cuanto puede tener lugar una manipulación de la misma, puesto que ésta resulta de un proceso de selección e interpretación (Castro Fernández, 2007). En definitiva, historia pasada y patrimonio están alterados por los valores dominantes y por la intención de dirigir el discurso en función de

⁷⁵ Traducción propia: “*Reconocimiento del significado cultural o humano en el proyecto o representación del espacio geográfico y de sus contenidos*”.

nuevos descubrimientos o interpretaciones. Como consecuencia, los criterios de selección del patrimonio cultural han cambiado, en cuanto no están determinados solo por el valor histórico o artístico del bien sino por su valor cultural e identitario y por la capacidad del objeto de interactuar con la memoria (Vecco, 2010). Patrimonio y memoria son “vehículos de la Identidad” (Caldo, 1994; Hartog, 2006; Mascari et. Al., 2010), que es determinada por los intereses y las relaciones del presente (Riegl, 1987; Santana y Prats, 2005).

III. *Futuro*: el uso que se hace del Patrimonio en el presente y el discurso que “padece” se reflejan en su futuro; de hecho:

“Al favorecer el tránsito del pasado al futuro y viceversa, el patrimonio adquiere un valor superior, por eso afirmamos que es herencia y memoria que no podemos permitirnos dilapidar porque debe servir al porvenir” (Ballart Hernández y Juan i Tresserras, 2007:30).

Construimos y determinamos el futuro del patrimonio cada vez que le atribuimos un significado o lo incluimos en un discurso, en cuanto estamos marcando su trayectoria de vida. Sin duda, no hay que olvidarse del proceso de reglamentación del patrimonio; a tal propósito, convenciones, declaraciones y cualquier documento al respecto tienen como objetivo la “salvaguardia y la protección” del bien patrimonial “para las generaciones futuras”. Entre los documentos internacionales indicados en las páginas web de la UNESCO, del Instituto del Patrimonio Cultural de España y de la Unión Europea señalamos:

- ✓ 1954, *Convención para la Protección de Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, La Haya*: puesto que los bienes culturales pertenecen a toda la humanidad, los atentados contra los mismos son atentados contra el patrimonio cultural de toda la humanidad.
- ✓ 1964, *Carta de Venecia*: defiende la relación entre el pasado y el presente; considera que el monumento histórico engloba la creación arquitectónica aislada, el sitio urbano o rural, los testimonios de una civilización particular o de una evolución significativa. La justificación para la preservación de ciertos monumentos se encuentra en su valor.
- ✓ 1991, *Convención de Granada para la Salvaguardia del Patrimonio Arquitectónico de Europa*: los monumentos son todas construcciones particularmente notables por su interés histórico, arqueológico, artístico, científico, social o técnico. Define el patrimonio arquitectónico como una expresión insustituible de la riqueza y de la diversidad del Patrimonio cultural de Europa.

- ✓ 1991, *Declaración del Consejo de Europa*: a partir de un concepto de Patrimonio colectivo, elabora recomendaciones relativas a la protección del Patrimonio arquitectónico en el siglo XX.
- ✓ 1992, *Convención Europeo para la Protección del Patrimonio Arqueológico, La Valletta*: se aplican los mismos principios del Patrimonio arquitectónico al Patrimonio arqueológico.
- ✓ 2000, *Carta de Cracovia*: el Patrimonio es una compleja labor del ser humano y posee particulares valores. Siendo el Patrimonio y los monumentos elementos a preservar, son también susceptibles de sufrir daños, como aquellos causados por el turismo cultural.
- ✓ 2002, *Declaración de Budapest*: el patrimonio establece una ligazón entre el pasado, el presente y el futuro. El Patrimonio mundial es una riqueza encomendada para ser transmitida de generación en generación.
- ✓ 2008, *Convención Cuadro del Consejo de Europa*: el patrimonio posee un valor pedagógico, fomenta el diálogo entre las culturas y las religiones. Por patrimonio cultural se entiende el conjunto de recursos heredados del pasado y que las personas identifican como un reflejo y expresión de sus valores, creencias, saberes y tradiciones en permanente evolución.

Desde nuestro punto de vista de geógrafos, detenernos en una descripción arquitectónica y artística de un bien patrimonial podría parecer incoherente, pero el geógrafo francés Paul Claval (1999) ha indicado la existencia de una “geografía artística”, para referirse a las obras y a las creaciones de una cultura:

“... los geógrafos se adhieren también a las aproximaciones culturales para comprender mejor el lugar del arte en la cultura, las relaciones de la sociedad con la naturaleza, el significado de los paisajes o el tipo de mirada que los grupos lanzan sobre el espacio” (Claval, 1999:34).

A partir de estas consideraciones, invitamos a reflexionar sobre tres aspectos claves (dos de los cuales ya mencionados en el capítulo quinto):

- I. *Movilidad*: a veces se habla de los movimientos artísticos empleando una palabra muy querida en la geografía: “movimiento”. Los movimientos de personas y las

peregrinaciones han contribuido a la difusión de estilos artísticos, poniendo de manifiesto las relaciones entre culturas⁷⁶.

II. *Cultura*: la cultura se manifiesta en un espacio, así mismo la religión se manifiesta en “espacios” concretos. Estos espacios son creaciones del ser humano, que se sirve de técnicas, conocimientos y competencias distintas según la época y la historia, pero también según el momento histórico del arte. “*Las personas inscriben en los monumentos que erigen y en las inscripciones que esparcen aquí y allá el orden de significaciones que les atañen*” (Claval, 1999:34). Como consecuencia, los estilos artísticos son parte de una cultura y facilitan la externalización y difusión del sistema simbólico-religioso que, como hemos analizado, objetiviza los valores simbólicos a través de sus artes plásticas, que se convierten en nuestros *landmarks* (estructuras sagradas como iglesias, monasterios, cementerios, etc.).

III. *Historia territorial*: las ciencias geográficas y las ciencias históricas se relacionan, en cuanto la historia ha dejado sus huellas en el territorio. Entre éstas, las manifestaciones artísticas son un “atributo” del territorio y, asimismo, contribuyen a investigar la historia del territorio y de las relaciones que en el mismo han tenido lugar.

7.2.2. La polisemia del término “Patrimonio”

A la hora formular una definición de Patrimonio, hay que considerar una pluralidad de aspectos; por esta razón, a continuación destacamos los elementos clave del mismo. De esta manera, hacemos evidente la polisemia del término Patrimonio.

✓ *Representante simbólico de una identidad* (Caldo, 1994; Prats, 2005): el patrimonio está comprometido en la construcción, continuidad y persistencia de la identidad colectiva y de dominios simbólicos (Graham, Ashworth y Tunbridge, 2000; Castro Fernández, 2007). Es el resultado de las interrelaciones de una identidad histórica, artística y arquitectónica del territorio de referencia, se relaciona con el entorno y cambia a medida que se transforman las circunstancias. Por lo que se refiere a la identidad arquitectónica, John Ruskin afirmó que: “la

⁷⁶ Por ejemplo, el arte románico tuvo sus mejores expresiones sobre todo en las regiones “cremalleras” de Apulia y Toscana; en los edificios románicos pullesen muchos de los elementos estructurales y detalles decorativos nos reenvían a iglesias de Borgoña, a construcciones de cruzados en Tierra Santa o a Pisa.

arquitectura es el único medio que disponemos para mantener vivo un vínculo con el pasado al que debemos nuestra identidad, y que es constitutivo de nuestro ser” (1989:37). Asimismo, la arquitectura y, en general, el patrimonio nos hablan de nuestro pasado (Ruskin, 1989; Leontidou, 1993). Si sabemos “escuchar estas voces” podríamos establecer un dialogo entre nuestro presente y el pasado que lo ha producido (Ballart Hernández, 2006) y redescubrir la identidad originaria.

✓ *Cultura*: los elementos que componen una cultura se convierten en una herencia colectiva de la humanidad (Santana y Prats, 2005; Ballart Hernández y Juan i Tresserras, 2007). Leyes, costumbres, valores y creencias (Pellón, 2005; Olivera Martins, 2009) estructuran el “patrimonio social”, traspasan a lo largo de generaciones y acaban siendo “símbolos” de la representación nacional (Park, 2010). La (re)interpretación de un elemento patrimonial presenta su vertiente cultural, en cuanto es significativa del momento histórico en el cual se realiza. Cada nueva interpretación de un bien patrimonial le suma significado, que no puede no ser cultural; como consecuencia, a medida que pasa el tiempo el espesor cultural del patrimonio se vuelve “más rico y más complejo”.

✓ *Recurso político*: las relaciones entre la cultura y el poder determinan los significados culturales y políticos del presente, que contribuyen a una construcción contextual de valores (Söderstrom, 1994). El conocimiento del patrimonio es negociado porque depende de la presencia de condiciones sociales e intelectuales. En el tercer capítulo, hemos analizado algunas definiciones de *Poder* y *poder*, hemos hecho referencia a una omnipresencia del poder en todas las relaciones y producciones del espacio y del tiempo (Raffestin, 1980; Minca y Bialasiewicz, 2004), afirmando que el *Poder* sirve como mecanismo de control de la población y del territorio. Entre estos “mecanismos” se halla el patrimonio, que no está exonerado de un discurso político (Castro Fernández, 2007), ya que sin poder no hay patrimonio (Prats, 2004). Creemos que el patrimonio facilita la creación de un discurso en el territorio y el lenguaje artístico que se adopta se convierte en un *código* del mismo. Las relaciones entre Patrimonio, Poder e Identidad pasan a través de una complejidad de imágenes y una pluralidad de posibles interpretaciones, todas ellas sujetas a un proceso de selección. En definitiva, la naturaleza y la formación del Patrimonio están relacionadas con el ejercicio del Poder. Entre los “procesos políticos” que sufre el Patrimonio, Consuelo Hernández (2008) considera que la patrimonialización es uno de ellos. El antropólogo Xosé Carlos Sierra

Rodríguez (2005) afirma que el Patrimonio cultural es la encarnación visible de la memoria histórica, por lo tanto se patrimonializa aquello que fue importante para el pasado y que reproduce interpretaciones y tensiones sociales para su uso. La patrimonialización está relacionada con imágenes y significados diferentes, que han sido producidos por grupos e individuos; de hecho, el proceso de patrimonialización: “*like language it is one of the mechanisms by which meaning is produced and reproduced*”⁷⁷ (Graham, 2002:2).

✓ *Recurso económico*: el bien patrimonial sirve a la recuperación urbana, al desarrollo económico y rural, y a las estrategias de turismo. Se puede vender contemporáneamente a distintas tipologías de mercado; por ejemplo, las reliquias son “materias primas” que se convierten en mercancías para la actualidad (Graham, Ashworth y Tunbridge, 2000). Expresiones comúnmente empleadas, como industria del patrimonio o gestión del patrimonio, ponen de manifiesto la mercificación del pasado, con lo cual, el patrimonio necesita una constante protección y valorización, y su gestión tendría que ser parte de un proceso de patrimonialización (Söderstrom, 1994; Graham, Ashworth y Tunbridge, 2000). Evidentemente, el patrimonio puede convertirse en un recurso económico y político. Su valor cultural reside en el significado que se le reconoce en función de las relaciones entre los valores inmateriales del pasado y las interpretaciones del presente (Pereiro, 2003), ya que es el individuo que lo incluye dentro de un determinado discurso. Por estas razones, estamos ante la interpretación de una: “*actividad educativa cuyo objeto es revelar significados y relaciones a través del uso de objetos originales en un primer contacto y con herramientas de ilustración mediática, más que con la simple comunicación*” (Tilden citado por los antropólogos Pereiro, Prado y Takenaka, 2008:13).

Si el patrimonio existe, no siempre existe su *percepción*; efectivamente, uno de los aspectos problemáticos de los bienes culturales es la forma de relacionarse con los mismos. La percepción del lugar cambia si se trata del *insider* (ciudadano) o del *outsider* (visitante, turista). Para el *insider* es más compleja (Caldo, 1994), porque para percibir el lugar tiene que interpretar los aspectos simbólicos del bien patrimonial, y sin embargo esto no siempre acontece. De hecho, a la hora de investigar las estructuras jacobinas nos damos cuenta que no pocas han sido abandonadas o destruidas por un paso del tiempo marcado sobre todo por la incuria y el desinterés del *insider*. Si no se percibe la importancia o el valor simbólico de un

⁷⁷ Traducción propia: “*De la misma manera que el lenguaje, es uno de los mecanismos a través del cual el significado es producido y reproducido*”.

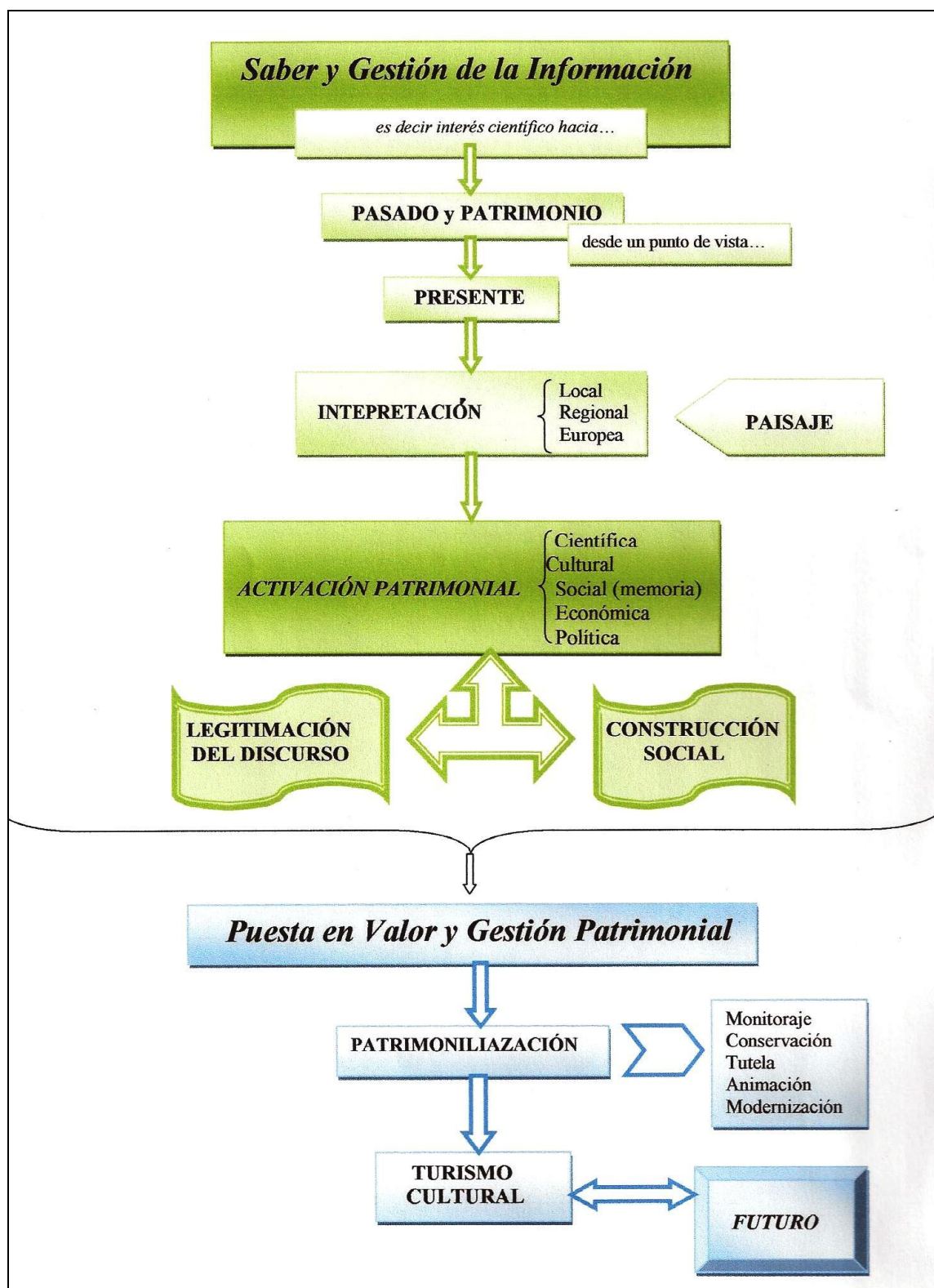
bien (sea urbano o rural), faltan interés y motivación para salvaguardarlo. A esto, se suma la “prescripción” de la cultura o también de un culto: la falta de sensibilidad de cara a una cultura del pasado priva al bien cultural de su “encanto simbólico” que lo elevaba a seña de la identidad geográfica en su tiempo.

En nuestra investigación, volvemos a fijar la atención sobre la definición del Patrimonio cual “representación e imagen”. El patrimonio jacobeo contribuye a la creación de una “imagen de Santiago y del Camino”, que se construye a lo largo del tiempo. En otras palabras, el paisaje cultural resulta de una “estratificación” de valores y creencias, significados y valores por lo tanto: *“el paisaje es también un patrimonio que testimonia los valores del pasado”* (Collignon, 1999:108).

Hemos elaborado un esquema para resumir algunos aspectos considerados en nuestro discurso sobre el Patrimonio. La tabla se divide en dos partes: la primera es llamada: *“Saber y Gestión de la Información”*; la hemos asociada a la fase de acercamiento e interés hacia el pasado, y al el papel desencadenador que puede desarrollar el conocimiento científico. Éste es un punto de partida para interpretar el contexto a nivel local, regional y europeo. Sin embargo, la pregunta es: *“¿El contexto de qué?”*; la respuesta es: *“el contexto de los referentes culturales que crean nuestro paisaje”*. Asimismo, una vez interpretados estos referentes, o mejor dicho estos elementos patrimoniales, podemos activar un discurso acerca de los mismos con un enfoque: científico, cultural, social, económico y político. Dicho discurso, sobre todo en su dimensión económica y política, favorece la construcción social. En la segunda parte del esquema, que hemos llamado: *“Puesta en Valor y Gestión Patrimonial”*, queremos poner de relieve la puesta en valor que se hace posible a través de la anterior interpretación y activación del discurso. Éste proporciona ámbitos de actuación, entre los cuales hemos indicado el proceso de patrimonialización. Se trata de un proceso complejo, que se desarrolla a través de las siguientes fases: seguimiento, conservación, tutela, animación y modernización. Una de las formas de aprovechar dicho discurso es el turismo cultural, cuyas acciones están proyectadas en el futuro y diseñadas según los actores, de hecho:

“No puede olvidarse que el Turismo es, ante todo, un sector económico de peso y, como tal, su alcance sobre los elementos patrimoniales, escogidos para su “explotación”, origina la conversión de éstos en “productos culturales” preparados para el consumo público” (Castro Fernández, 2007:182).

CUADRO 11. Saber, Gestión de la Información vs. Puesta en Valor y Gestión Patrimonial



Fuentes varias. Elaboración propia.

7.3. LA GEOGRAFÍA DEL PATRIMONIO CULTURAL JACOBEO

En el tercer capítulo hemos manifestado como al vacío político causado por la lenta desaparición del Imperio Romano, le sucedió el poder eclesiástico, que resemantizó parte del sistema viario. En los territorios más lejanos, los romanos habían realizado un “trabajo de exploración”, extendiendo la “romanización” hasta la Asia Menor. La Iglesia Católica no podía “desperdiciar” semejante legado, y, una vez asumido el poder, lo empleó para marcar su presencia en el territorio. Sin embargo, los objetivos eran otros; a lo largo de las vías, tenían que moverse peregrinos, cruzados y mercantes, por lo tanto las *estructuras camineras* cambiaron. Evidentemente, estas vías no son simplemente ejes de comunicación, sino que, como aclara el ingeniero Arturo Soria (2003), la palabra Camino reenvía a una pluralidad de elementos, como vías, estaciones, centro urbanos y señales⁷⁸ que representan la memoria de acontecimientos humanos y de civilización de pueblos que han dejado sus señas, dotadas de significados antrópicos (Dalena, 1995). Además, por vía de peregrinaje se entiende también:

“un recorrido que además de las infraestructuras normales de todo camino, cuenta con hospitales para peregrinos, señales específicas que indican la meta que debe alcanzarse, una acentuada presencia de la simbología y la iconografía del peregrinaje, devociones específicas y, sobre todo, una tradición que lo acredita como tal” (Caucci von Saucken, 1993:13).

Como acabamos de comentar, la cultura pertenece a las sociedades y se manifiesta a través de expresiones artísticas, instituciones y significados (Smith, 2006). La existencia de una “cultura jacobea” (en la literatura, en el arte, etc.) nos permite hablar de sus expresiones patrimoniales que se convierten en un eje conector entre varios países europeos, cumpliendo el deseo de “supranacionalidad”. Se presta mucha atención a los Caminos de Europa, a los itinerarios culturales del “viejo continente” y a los Caminos de Santiago. Esta tarea tiene como objetivo redescubrir y poner en valor territorios ricos de recursos, historia, cultura y tradiciones populares que muchas veces se olvidan. Por estas razones, el significado y la *uniqueness* de cada ruta o camino reside también en los “símbolos” que lo semantizan. Desde siempre, los caminos que recorren Europa son considerados los ejes a lo largo de los cuales se

⁷⁸ Por ejemplo, las *cruces de carretera* servían para señalar los itinerarios de peregrinación para: motivos prácticos o para crear un recorrido del alma. Las cruces eran símbolos, servían para el crucifijo o, en otros casos, protegían a la ruta y a los peregrinos. Solían estar localizadas cerca de instituciones religiosas hospitalarias o áreas sagradas. En los pasos de montaña o en el caso de puentes, tenían una *función apotropaica*, es decir, alejaban las fuerzas negativas (Stopani, 1999).

ha ido creando y fortaleciendo el tejido cultural europeo, convirtiéndose en depositarios de memorias y valores.

La interpretación del elemento patrimonial se realiza a través de una contextualización territorial y cultural. Así trazamos una reconstrucción de las estructuras jacobeanas a lo largo de los caminos que pasaban por Apulia y que consideramos posibles *itinerarios culturales* que:

- ✓ A largo de su recorrido, guardan elementos patrimoniales-culturales del pasado.
- ✓ Han sido los ejes de comunicación de *los traits de unión* (materiales y no materiales) de la cultura que los ha originado.

A la vez que presentemos los resultados de nuestras investigaciones, estamos “interpretando” el patrimonio jacobeano en función de nuestros objetivos e intereses. Pero, hasta que no tenga lugar un proceso de puesta en valor, este discurso es considerado abstracto y polisémico. El patrimonio cultural toma forma cuando se restringe la polisemia de los símbolos seleccionados y se interpretan los referentes patrimoniales de interés (Santana y Prats, 2005), que es precisamente la labor que nos disponemos a realizar.

7.3.1. El contexto

Desde temprano, la región de Apulia se reveló una tierra muy “fértil” para la difusión y la radicación de creencias y cultos, también la vida monástica surgió muy temprano. Han convivido los benedictinos dependientes del monasterio de Montecassino y aquellos del monasterio de Santísima Trinidad de Cava dei Tirreni (fundado por San Alferio Pappacarbone, que se había formado en Cluny).

A lo largo del itinerario clásico de la vía sagrada de los longobardos, una importante abadía del Gargano fue S. María de Calena en Siponto, de la cual, desde el 1058 hasta el 1198, dependió el monasterio de SS. Trinità de Monte Sacro (Mattinata), uno de los centros culturales más importantes de Apulia durante la Edad Media. El florecer de monasterios duró hasta el siglo XVII; en el 1807 un real decreto emanado de las autoridades civiles del Reino de Nápoles decidió la supresión de los mismos, ordenando el cierre de las estructuras religiosas. Cuando las regiones meridionales se unieron al Reino de Italia, también en Apulia tuvo lugar la supresión de monasterios.

Las rutas de peregrinación han contribuido a la elaboración y difusión de corrientes artísticas de la cristiandad medieval y el arte medieval de Apulia fue el resultado de relaciones

entre las influencias occidentales y las orientales, entre estilos bizantino, mediterráneo e islámico (Stopani, 1995; Pepe, 2000; Calò Mariani, 2005) con una producción artístico-cultural original. Las comunidades benedictinas contribuyeron a la difusión de este nuevo lenguaje artístico: el románico pullese, que dominó desde el siglo XI hasta el siglo XIII. Este movimiento, que se inauguró con la construcción de la Basílica de San Nicolás en Bari, recorrió toda la región gracias a intensos comercios, a las peregrinaciones y a la presencia de infraestructuras viarias, entre ellas los puertos adriáticos y la vía Apia Trajana. Aunque la historiadora medieval D. Péricard-Mea (2004) afirma que la presencia de un bien patrimonial no es un “indicio” para afirmar el tránsito de un Camino, pretendemos reconstruir los Caminos de Santiago en Apulia tomando como referencia los landmarks con respecto a su:

- ✓ *Posición*: localizamos cada estructura jacobea dentro de la región y a lo largo de las vías de comunicación de la misma.
- ✓ *Distribución*: a partir de la localización, analizamos la difusión del patrimonio y del culto.

7.4. ALGUNOS INDICIOS DEL CULTO JACOBEO EN LA DAUNIA

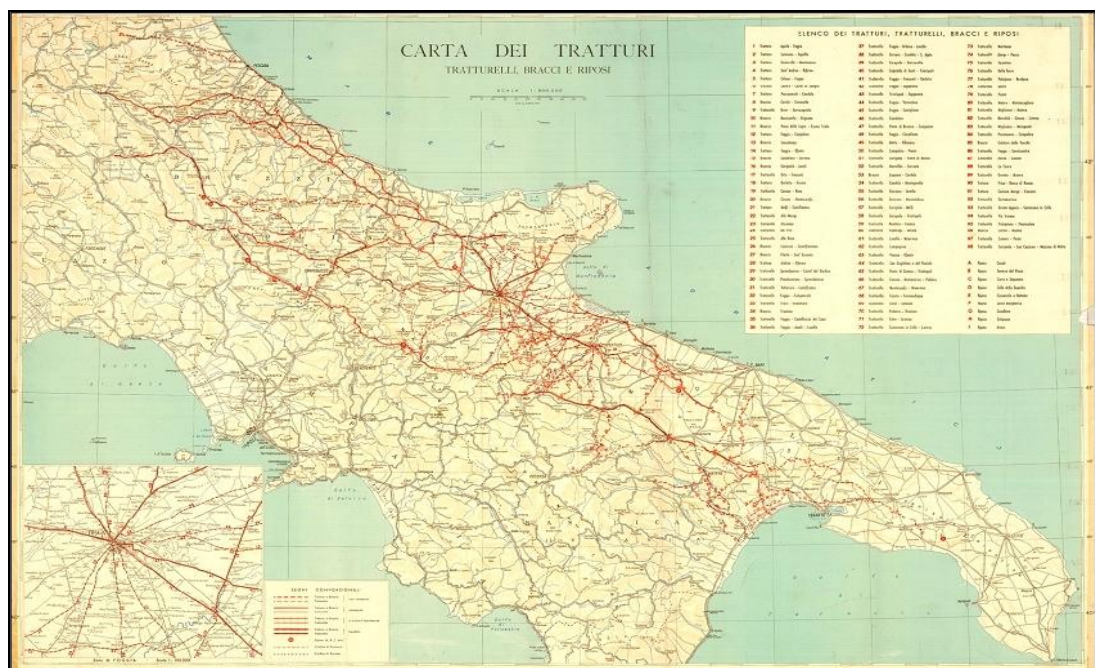
La Daunia, es decir, la subregión septentrional de Apulia, ha desarrollado un papel importante ya desde la Antigüedad, en cuanto su posición la ha convertida en un territorio atravesado por pueblos distintos, cuyos flujos dieron lugar a centros urbanos. El primer autor que informó acerca de su viabilidad fue Livio, que habla de dos rutas a través de las cuales era posible llegar hasta Lucera. La época de Trajano fue el momento más importante para el sistema viario de Apulia, y la Daunia estuvo particularmente interesada por estos cambios, habiendo sido precedentemente excluida por el trazado de la vía Apia. Otra ruta importante que pasaba por la Daunia era la Vía de la Costa. Este sistema viario favoreció la difusión del Cristianismo en la provincia de *Apulia et Calabria*⁷⁹, y sobre todo en Daunia, donde un papel de dinamizador fue desempeñado por la diócesis de *Sipontum*. Ya desde el siglo IV, en la Daunia se registró un intenso flujo de peregrinos que recorrían la vía Apia-Trajana hacia los puntos de embarque de la Tierra Santa; pero, fue sobre todo hacia finales del siglo VI que esta

⁷⁹ En el sexto capítulo hemos dicho que en la época del Imperio Romano el término *Calabria* se utilizaba principalmente para aludir a la Península Salentina.

“subregión” y el santuario de San Miguel despertaron el interés de los longobardos. Éstos consiguieron, finalmente, tomar posesión de la región, ganada a los bizantinos en la segunda mitad del siglo VII. Tras esta victoria, la diócesis de Siponto fue anexa a la de Benevento y el santuario de San Miguel se convirtió en referente nacional de los longobardos, ya convertido al catolicismo romano.

La ciudad de Foggia era el cruce de retículos viarios; el más importante era la vía Francígena (Corsi, 1997), que unía Troia y Siponto y que correspondía a un *diverticulum* de la vía Trajana, otras eran la ruta procedente de Civitate y San Severo, y el trazado de una de las principales vías de comunicación del Reino que unía Nápoles a los puertos del Mar Adriático. Además, fue una etapa importante para los peregrinos que iban a Monte Sant’Angelo, a Bari y a la Tierra Santa. Para el historiador Pietro Dalena (2003), el topónimo *Vía Francígena* o *Francisca* substituyó, o se solapó, desde los primeros años del siglo XI, al topónimo de la vía Trajana desde Troia hasta Canosa.

FIGURA 58. Carta dei tratturi



Fuente: *Commissariato per la reintegra dei tratturi di Foggia*, 1959.

Su posición geográfica favoreció el desarrollo económico; de hecho, fue actor destacado de un sistema viario comercial y religioso. Foggia era fácilmente alcanzable desde la costa adriática pasando por los puertos de Barletta y Siponto. Durante el periodo de la dominación normanda fue la *urbs imperialis*, es decir, que era una ciudad de gran importancia por su

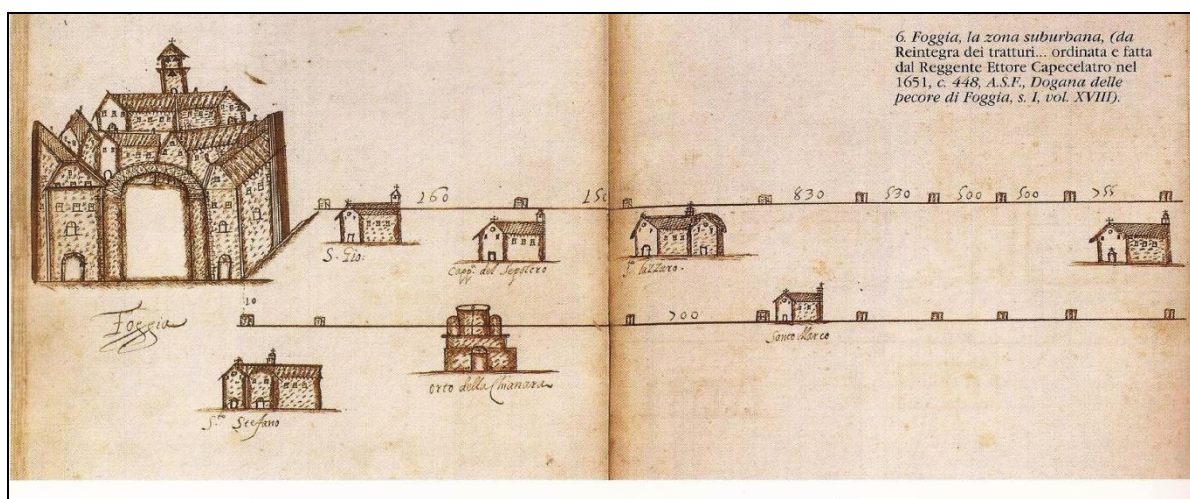
población y prestigio, honrada por la frecuente presencia del emperador Federico II y su entorno (Porsia, 1997). Por lo que se refiere a la “organización religiosa” del territorio, Foggia estaba bajo la jurisdicción de Troia, en cuyo capítulo se guardan algunos de los documentos que se refieren a la historia de la ciudad.

La noticia más antigua de la iglesia de San Jacobo de Foggia, que era al mismo tiempo la iglesia de San Jacobo y San Felipe, se relaciona con la historia de la *Congregación de Eremitas de Pulsano*, entre el año 1130 y el año 1139. Durante estos años, el obispo de Troia concedió a San Juan de Matera⁸⁰, fundador de dicha Congregación, el permiso para abrir un monasterio cerca de la misma iglesia. La fundación del monasterio (1139) se debió al trabajo y a la confianza de la Congregación de Eremitas de Pulsano; entre los ciudadanos, muchos decidieron compartir este estilo de vida austero y numerosos fieles hicieron sus donaciones para subvencionar la fundación del monasterio cerca de la iglesia de San Jacobo, a lo largo de la vía que desde Monte Sant’Angelo llevaba hasta Foggia. El fundador solía enviar los monjes para cuidar de la formación espiritual de los mismos. Tras diez años de la fundación, el 20 Junio de 1139, San Juan de Matera murió. En enero de 1177, el Papa Alejandro III, procedente de Benevento para dirigirse hasta el Gargano, consagró el cuerpo de San Juan de Matera, que hoy se encuentra en la catedral de Matera. El monasterio de Santiago de Foggia estuvo bajo la dependencia del monasterio de Santa María de Pulsano.

Los testimonios de la presencia de la iglesia de San Jacobo se aprecian en la bula papal del 20 marzo de 1190, con la cual Clemente III la citaba entre los edificios sagrados de Foggia. Con la Bula del Laterano el 11 julio de 1287, el Papa Honorio IV, entre las entradas concedidas al capítulo de Foggia, estableció que la iglesia extramuros de Santiago estuviese bajo poder de la iglesia de Foggia. La iglesia de San Jacobo poseía alguna relevancia económica, ya que en el 1310 tenía que pagar las décimas a la Santa Sede. Ésta es la última noticia acerca del monasterio de Santiago, mientras que la iglesia fue destruida en el 1651. El decaer del monasterio y de la iglesia se puede justificar en el declive de la misma Congregación de Eremitas de Pulsano (Mattei Cirasoli, 1939).

⁸⁰ En la historia de la religión católica, San Juan de Matera es reconocido por su actividad fundadora de monasterios inspirados en la orden benedictina.

FIGURA 59. Foggia, zona suburbana (Reintegra dei Tratturi, Ettore Capecelato 1651)



Fuente: Calò Mariani, 1997.

La fuente que permite localizar el monasterio es la carta de *la Reintegra dei Tratturi*, redactada en el año 1651 por parte de Ettore Capecelatro. A lo largo del tratturo Foggia-Candelaro se informa de las distancias entre las construcciones que se encuentran a lo largo del mismo y, como se puede apreciar, todas las construcciones poseen su nombre, a excepción de una, que es considerada la iglesia extramuros de San Jacobo (Di Gioia, 1984).

La figura siguiente es un mapa de la *Locatione de Castiglione, S. Jacovo, Fontanelle e Motta S. Nicola*, realizada en el año 1686 por Antonio Michele, en el cual se representa el área extramuros de Foggia. Se puede apreciar el centro de la ciudad, con una mayor densidad demográfica, y los barrios periféricos, que se encuentran a lo largo de las vías de comunicación que salen de la ciudad. A Sureste, podemos leer “*Mez. Di S. iacovo*”, se trata de un espacio que había sido inicialmente ocupado por el monasterio de San Jacobo y que, habiendo sido enriquecido por donaciones de viñas, huertas y campos, dio lugar a un *Casale*⁸¹ llamado San Jacovo. Hoy, correspondería al suburbio llamado Bassano, Cassano y Cassano (Di Gioia, 1984), que el historiador Francesco Porsia (1997) llama expresamente *suburbium Bassani*.

81 Aldea.

**FIGURA 60. Locatione di Castiglione, detalle de la ciudad de Foggia
(Atlante delle Locationi di Antonio e Nunzio Michele di Rovere, finales siglo XVII)**



Fuente: Corsi, 1997.

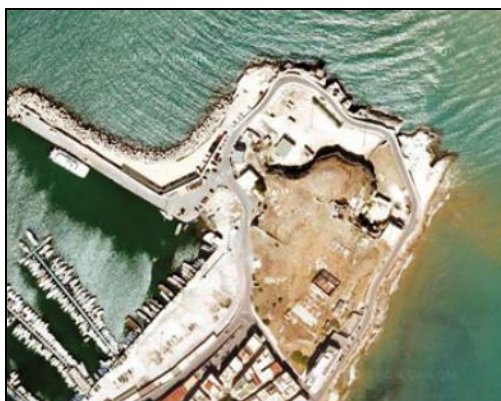
Entre las demás localidades del Norte de Apulia en las cuales destaca alguna estructura con advocación jacobea, indicamos dos que se encuentran en el interior de la sub-región, mientras que Vieste es una ciudad costera.

I. *Casalnuovo*: en dos pergaminos del *Codice Diplomatico Barese* vol. XIX de los años 1234 (núm. 86) y 1261 (núm. 105) se hace referencia a la presencia de una *iglesia de SS. Felipe y Jacobo de Casalnuovo*, que en el 1261 estaba bajo la regencia del monasterio de San Leonardo.

II. *Dragonara*: era originariamente una fortificación bizantino-normanda al Norte de Foggia; fue destruida en 1255. Los pergaminos del Santuario de San Matteo di Sculgola de Capitanata nos informan que antes de esta destrucción existía una iglesia de San Jacobo. Los testimonios se refieren a los años: 1186 (núm.42), 1196 (núm. 70), 1198 (núm. 84), 1206 (núm. 129) y la última mención es del año 1207 (núm.143).

III. *Vieste*: en esta ciudad se encuentra una necrópolis paleocristiana dedicada a San Jacobo, que ha sido catalogada como bien arqueológico, histórico y cultural. El Gargano fue una de las primeras regiones italianas en ser “cristianizada”, sobre todo gracias a las relaciones comerciales de los marineros de los países del Levante. También fue importante el papel de los evangelizadores orientales desembarcados en Apulia. Los neófitas solían reunirse en lugares cerrados, en hipogeos excavados en las rocas, mejor conocidos como “necrópolis cristianas”, que se encuentran a lo largo de todo el territorio de Vieste. La necrópolis paleocristiana, que surge en el promontorio de San Eugenia, se convirtió en iglesia alto-medieval, ampliando su estructura hasta englobar un hospital para la acogida de peregrinos, extranjeros y forasteros. Alrededor del año mil, la iglesia fue dedicada a San Jacobo, después a San Eugenia, a raíz del nombre donde surgía. Durante la Unidad de Italia, el hito fue indicado con el nombre equivocado de Santa Eufemia. El historiador Vincenzo Giuliani (1768) en su obra *Memorie storiche, politiche ed ecclesiastiche della Città di Vieste*, afirma que la necrópolis que fue transformada en iglesia cristiana y cementerio, se había convertido en un lugar profano.

FIGURA 61. Promontorio de Santa Eugenia de Vieste: necrópolis e iglesia de San Jacobo.



Fuente: Google Maps.

Finalmente, en el Norte de la región, en la iglesia de Santa María de Devia del territorio de Sannicandro Garganico, a lo largo de uno de los itinerarios del peregrinaje del santuario de San Miguel Arcángel se hallan dos imágenes de Santiago (Bianco, 2002a, 2002b):

- I. El Apóstol con una espada, herramienta de su martirio, que se remonta al siglo XIII.
- II. El Santo Peregrino con bordón y concha (siglo XIV).

7.5. EL CULTO JACOBEO EN LAS ISLAS TREMITI

Para completar el cuadro de las estructuras con advocación jacobea que se hallan en el Norte de la región, presentamos el caso de la poderosa abadía de Santa María y San Jacobo de las Islas Tremiti. Las Islas Tremiti cuentan con un mito de origen legendario, según el cual fueron creadas por Diómedes, rey de la Etolia y señor de Argo, que después de la guerra de Troia y tras haber escapado de una conjura a sus daños, alcanzó las costas del Gargano, donde decidió asentarse. Delimitó el territorio con piedras; aquellas que quedaron fueron lanzadas al mar, dando así origen a las Islas Tremiti. El mismo Estrabón en su *Geografía* alude a la desaparición de Diómedes en las islas, y su transformación, junto a sus amigos en aves, que hoy se llaman diómedes (Fonseca, 2005). El archipiélago se compone de cuatro islas: *San Domino*, agrícola antes y turística hoy, es la más grande, es llana y rica en radas; *San Nicolás*, era habitada por una pequeña comunidad, tiene un aspecto fortificado gracias a su conformación rocosa y es, por lo tanto, más difícil de acceder, por estas razones fue el lugar más seguro para los primeros asentamientos humanos. La tercera isla es *Capraia* y era habitada sobre todo por cabras y, por último, la isla de *Cretaccio* fue poco a poco

desapareciendo (Belli D'Elia, 2003; Fonseca, 2005). Entre ellas, la isla de San Nicolás asumió la función de refugio y arribo para náufragos, viajeros y mercantes.

La falta de documentación nos impide establecer con exactitud la fecha de fundación de la iglesia. Su existencia está señalada ya a partir del siglo IX y se atestó una cella benedictina dependiente de Montecassino dedicada a San Jacobo (Petrucci, 1960), pero, según cuanto fue indicado en el relato de la estadía del religioso Paolo Diacono, ésta se encontraba en la isla de San Dominio. A raíz de eso, la isla de San Domino fue también llamada isla de San Jacobo. La iglesia fue trasladada a la isla de San Nicolás, más segura y fácil de proteger, y los monjes de Montecassino la convirtieron en asentamiento benedictino (Mola, 1980). Surgió una primera modesta habitación con anexo edificio de culto de advocación jacobea que se transformó en un complejo abacial fortificado y protegido de forma natural por una escollera a pico sobre el mar (Belli D'Elia, 2003).

Se sabe poco sobre los primeros años de vida de la abadía, puesto que desde el 1005 hasta treinta años después, hay escasos documentos, hoy guardados en un archivo de Nápoles. El primer testimonio acerca de su fundación coincide con el primer pergamino del *Chartolarium* de las Islas Tremiti en el cual se recopilan actos relativos a privilegios y donaciones realizados entre los años 1005 y 1237, cuando los benedictinos fueron substituidos por los monjes cistercienses (Mola, 1980). Este documento de noviembre del 1005 informa que en la ciudad de Lesina, Landenolfo, arzobispo de Lucera, los arciprestes Panto y Pedro y Rogato diácono conceden a Roccio, abad del Monasterio de Tremiti, el permiso de construir una iglesia y de mantener actividades culturales:

*“Ego Landenolfus gr(ati)a Dei archipiscopus, una cum Panto et Petro archipresbitero et Rogato diacono, concedimus tibi domino Roccio ven(abili) abbati monasterio Beati Iacobi Apostoli qui este in Tremiti insula, in ispos loco qui vocatur ad Fuci veterem, ut faciat ibidem ecclesiam ad vestram régimen et auditorio, ut omni tempore abeatis ibidem vestri homines ad omnem utilitatem vestram faciendam, casis, vineis, ortis, piscationes et omnia que vobis necessaria sun”*⁸² (Codice Diplomatico delle Isole Tremiti, I).

Como se puede destacar en la tabla sintética que hemos realizado en el quinto capítulo, las donaciones en favor de la abadía durante el siglo XI eran muy frecuentes. El dato más

⁸² Traducción propia: “Yo, Landenolfo, arzobispo por gracias recibida de Dios, con los arciprestes Panto y Pietro y el diácono Rogato, concedemos a ti venerable señor Roccio, abad del Monasterio de San Jacobo de las Islas Tremiti, en el mismo lugar Fuci vetere, el permiso de construir una iglesia dedicada a nuestra señora y un auditorio, para tí y tus hombres, que están en cada momento ocupados con todas las actividades: casas, viñas, huertas, mercados del pescado”.

significativo es que las propiedades cedidas procedían de señores y soberanos longobardos. La formación del primer centro benedictino tuvo lugar por voluntad de los monjes de Montecassino hacia finales del siglo IX. En la isla se llevó un estilo de vida autónomo facilitado por el continuo aumento del patrimonio que alcanzó su ápice en la segunda mitad del siglo XI, cuando señores locales y funcionarios bizantinos consideraban útil para su política favorecer la expansión del monasterio (Mola, 1980). Los contactos con la costa dálmata permitieron la llegada de monjes de Ragusa y la formación en la otra costa de asentamientos benedictinos.

La imagen de la abadía y de su grandeza fue el resultado de un intenso trabajo de sus abades, que habían sido hábiles mediadores con los bizantinos, los normandos, los longobardos y, desde luego, con el Papado. En 1045 Almerado, obispo de Dragonara, la consagró bajo el abad Alberico, que afirmaba haber reconstruido totalmente la iglesia, en substitución del antiguo edificio testimoniado al comienzo del año Mil (Fonseca, 2005), aunque otros documentos indican que su construcción fue en el año 1039. Hoy en día conviven distintas hipótesis interpretativas acerca del estilo de la iglesia de Alberico. Inicialmente, se avanzó la hipótesis de un estilo bizantino, luego abandonada, aunque las tendencias siempre se movían entre el Oriente y Occidente, tomando en consideración posibles relaciones con modelos carolingio-otonianos. Hoy, se compara el modelo de la primera estructura de la iglesia al modelo carolingio de forma cuadrada con tres arcadas por lado y doble orden de abertura; semejante hipótesis pone de relieve una relación entre la Apulia septentrional y el Imperio de Occidente durante Ottone. El proyecto de la iglesia reenvía a saberes no comunes por la arquitectura de aquel tiempo y a una capacidad de reinención de las formas y de sus valores simbólicos más propios de Alberico, un abad con un nombre germánico latinizado. Asimismo, la iglesia abacial es un raro testimonio de dicho período histórico que ha sido olvidado por la supremacía de la dominación normanda y por la difusión de las reformas arquitectónicas dictadas por la Reforma gregoriana o cluniacense.

La renovación no fue solo un hecho material (obras y creaciones), sino que cambió la advocación, convirtiéndose en el Monasterio de Santa María. El cambio no fue repentino, en cuanto la advocación jacobea siguió existiendo, como confirman los documentos recopilados en el *Chartolarum*; por lo tanto, aún en 1059 y hasta hoy, se hace referencia a esa advocación jacobea. A lo largo del tiempo, la abadía fue protegida por un sistema de fortificaciones, al cual se fue sumando un presidio militar.

Durante el sexto decenio del siglo XI, el sistema religioso isleño era extraño a las indicaciones de la reforma gregoriana y del estado normando (Petrucci, 1960). Quizás el hecho de ser una isla (su posición y configuración geográfica) determinó su estilo de vida y una estructura religiosa distinta de aquellas usuales de su tiempo. Esa misma riqueza causó el malestar del abad Desiderio de Montecassino, que vio en ésto una amenaza (Fonseca, 2005). Él llevó adelante una controversia contra la abadía por los derechos de la misma, con el objetivo de transferirlos a Montecassino. Por esta razón, tras ser nombrado abad de Santa María de Tremiti en el 1058 y haber dado comienzo al proyecto de reconstrucción de su iglesia, se empeñó en conseguir unas investigaciones sobre la autoridad de la misma, pero fue una lucha inútil. El equilibrio político fue alterado tras la llegada de los normandos, cuya amenaza había obligado a los señores a donar sus bienes a estructuras religiosas, aumentando las posesiones del monasterio. Sin embargo, los normandos consiguieron conquistar la confianza y la colaboración de las poblaciones locales, incluso los monjes pudieron volver a tomar posesión de muchos de sus bienes. De todas formas, la llegada de los normandos aceleró un periodo de declive a causa de las políticas fiscales de Federico II, a la cual los abades del monasterio isleño reaccionaron dedicándose al contrabando con los piratas dálmatas (Belli D'Elia, 2003).

Sobre el monasterio fueron llevadas a cabo varias investigaciones; una por Honorio III en 1217 y otra en 1236 ordenada por Gregorio IX. En 1237 el obispo de Termoli fue encargado de asentar los cistercienses procedentes de la abadía de Casanova, en los Abruzzos (Lunardi et. al, 1981; Fonseca, 2005). En 1255 los cistercienses se apoderaron de la isla, que fue puesta bajo el control angevino, fortificada y militarizada. La nueva vida del monasterio tuvo breve duración, ya que durante el reino de Roberto de Angiou, en 1313 fue masacrada por piratas que llegaron hasta la fortificación, saqueándola y destruyéndola. Como consecuencia, desde el año 1328 no se registró la presencia de monjes cisterciense en la isla.

Muy poco pudo salvarse de las islas, por lo tanto, cuando los Canónigos Regulares Lateranenses de San Agustín se asentaron en 1412 reconstruyeron la abadía gracias a las financiaciones de las posesiones del monasterio. A causa de la amenaza de los turcos, que en 1480 habían saqueado Otranto llegando hasta el Gargano, los soberanos decidieron ampliar las fortificaciones. Desde 1512, los esfuerzos se concentraron en la restructuración del convento y entre los siglos XV y XVI la abadía gozó de un nuevo periodo de esplendor, hasta el año 1567, cuando los turcos intentaron saquear las islas, renunciando a causa de la fuerte resistencia (Mola, 1980). La llegada de los españoles al Reino de Nápoles inauguró un

periodo de decadencia; la abadía empezó a vender sus bienes y propiedades, aumentaron los conflictos entre los abades y los canónigos y, en algunos casos, los superiores de la Congregación evaluaron la posibilidad de vender las islas a los celestinos, pero, poco antes de cerrar este trato, el virrey de Nápoles afirmó que las islas pertenecían al reino. Perdido su poder, el monasterio fue definitivamente suprimido en 1782 por parte de Fernando de Borbón, que incautó los bienes al patrimonio nacional y dio el fondo documental al Archivo de Nápoles (Belli D’Elia, 2003).

La intensa actividad de la abadía fue la razón por la cual el historiador del arte Émile Bertaux (1904) la definió como una “Montecassino en el mar”, es decir, una abadía monumental fortificada que nació como benedictina, fue convertida en cisterciense y acabó sus días como lateranense. Su actividad estaba relacionada con sus intereses en la tierra firme; además, debido a su independencia, poseía su doctrina. Finalmente, sus monjes tenían una gran iniciativa, lo que contribuyó a que el centro religioso fuese un lugar de producción de libros, con una rica biblioteca, de la cual se conoce hoy el catálogo.

Entre los edificios aún existentes del complejo abacial consta la iglesia. Por lo que se refiere a su “heterogeneidad arquitectónica”, queremos retomar lo indicado en el cuarto capítulo acerca de la organización del *espacio interior* de una estructura religiosa. Para el sistema simbólico-religioso de la Edad Media, la iglesia era el microcosmos, aquí se reproducía el orden superior del macrocosmos. De esta manera, cualquier organización del espacio era el reflejo de un determinado orden religioso, que solía modificar y “personalizar” la estructura para externalizar su forma de concebir y organizar el espacio sagrado (interior). Nuestra interpretación de este “espacio sagrado interior” es confirmada, desde otro punto de vista, por los historiadores del arte que al hablar de “modelos”, aluden a un sistema de referencia que les permite reconocer y destacar la “mano” de una orden o de otra.

Los orígenes de la abadía se remontan al periodo de los benedictinos, cuya herencia es evidente en la organización del espacio exterior de la iglesia, por ejemplo, en monóforas y arcos pensiles, en pilares que encierran una serie de tres arcadas ciegas. También destacan las intervenciones de los cistercienses que modificaron las precedentes actuaciones benedictinas, y que probablemente afectaron a las áreas septentrionales de la iglesia (Mola, 1980). El presbiterio aparece en el aspecto que le ha sido dado en 1255 por los cistercienses; en el lugar del antiguo altar, se encuentra un políptico del siglo XV en madera entallado y dorado, de estilo véneto. A partir de la segunda mitad del siglo XV, los Canónigos Lateranenses restauraron las estructuras de edificio, creando una nueva fachada. Por lo que se refiere a los

materiales, la misma se compone de una piedra de Istría, que a mitad del siglo XVI substituyó al prospecto medieval. Entre las técnicas, una de construcción bizantina revela la presencia de maestrías locales probablemente educadas en Grecia. Varios estudios están de acuerdo en afirmar que uno de los elementos únicos y originales de la iglesia es su estructura, poco conocida en el panorama de la arquitectura proto-románica (Mola, 1980; Belli D'Elia, 2003). De hecho, la abadía se construyó cuando aún no estaba difundida una tradición románica (Mola, 1980). Poseía unas estructuras angulares, una muralla y torres. Los canónigos reforzaron dicha muralla, construyeron un foso y un puente levadizo; ésta es la obra más relevante y aún evidente de los mismos.

Entre las obras de arte hoy en día es aún posible apreciar las siguientes:

- ✓ *La Madonnina*: es una pequeña estatua de madera, que representa la Virgen de pie con un Niño sentado en el brazo izquierdo. Se sigue venerando en la abadía de la isla de San Nicolás durante una fiesta que tiene lugar en verano. Según la tradición procede de Occidente, mientras se parece a otra estatua modelada por Giovanni Pisando.
- ✓ *El crucifijo*: es llamado “viviente” (Petrucci, 1960) y domina el pequeño altar. Su presencia se señala desde el siglo XVI; las obras de recuperación del 1922 han confirmado su procedencia oriental, a raíz de la inscripción en letras griegas en la parte posterior de la cruz. La representación del Crucifijo está acompañada por las figuras de María y Juan.
- ✓ *Un políptico veneciano de madera pintado*: representa la Asunción y la Coronación de la Virgen.
- ✓ *El suelo*: se remonta a las fechas de los orígenes del monasterio (1045), por lo tanto es el único testimonio superviviente de las numerosas reconstrucciones. El elemento característico es el mosaico del suelo: en el centro del mismo está representado un animal mítico alado, dominador de la Tierra y del Cielo, que simboliza Cristo.

Entre las otras obras que se podían apreciar en la abadía había numerosos iconos, que a lo largo del tiempo han ido perdiéndose a causa de las donaciones realizadas por la misma a cambio de posesiones en la tierra firme. Según se indica en los documentos, la advocación jacobea tuvo “vida breve”, ni llega a los veinte años. Por estas razones, ¿hasta qué punto

puede ser un elemento del Camino de Santiago en Apulia? Sin embargo es un índice de devoción, junto a las donaciones que se le hacían, también justificadas por la importancia de la abadía. Para comprender el valor desempeñado por la isla hay que fijarse en su localización, en el mar Adriático entre el Occidente y el Oriente, no estrictamente católico. Según lo indicado, la isla era extraña a los demás acontecimientos religiosos, entre ellos el fenómeno de las peregrinaciones; por lo tanto, esta estructura jacobea puede no estar relacionada con el Camino de Santiago en sentido físico.

7.6. EL CULTO JACOBEO Y SUS MANIFESTACIONES A LO LARGO DE LA VÍA ADRIÁTICA DE LA COSTA

Desde el Norte hacia el Sur de la región, seguimos en nuestra investigación de los “espacios culturales jacobeos” a lo largo de la Vía de la Costa. De este modo los centros que vamos a considerar son:

1. Barletta.
2. Trani.
3. Bisceglie.
4. Molfetta.

7.6.1. San Jacobo y Barletta: más allá de la iglesia

Existen distintas hipótesis acerca de los orígenes de la iglesia de San Jacobo de Barletta, una de las más antiguas de la ciudad, que según los historiadores Salvatore Santeramo y Ettore Borgia (1957), surgió sobre los restos de un antiguo templo dedicado a Isis, un culto difundido en Apulia durante el siglo I de nuestra era.

I. Los estudiosos F. Fucilli (1806) y F. De Leon (1772) hicieron remontar la fundación de la iglesia a finales del siglo VI, cuando los habitantes de la cercana ciudad de Canosa escaparon de la misma a causa de la invasión longobarda en el año 589. Se refugiaron en Barletta, donde se asentaron en la parte occidental de la ciudad, construyendo las primeras casas y la iglesia de San Jacobo. Alrededor del año 591, Gregorio Magno puso la iglesia bajo jurisdicción del obispo de Siponto, sucesivamente ésta pasó a la abadía de Monte Sacro. Pero según Santeramo y Borgia (1957), esta hipótesis es poco probable, en cuanto hubiera sido difícil

para los de Canosa fundar un barrio en un territorio que no le pertenecía. De todas formas, la datación de esta iglesia no la relacionaría con el Camino de Santiago.

II. Según la mayoría de las interpretaciones, la iglesia remontaría al 1083, a raíz de la destrucción de Canne por parte de Roberto el Guiscardo. Los prófugos procedentes de dicha ciudad se refugiaron en Barletta; aquí fundaron una iglesia dedicada a San Jacobo, tal como existía en su ciudad (Loffredo, 1893; Pedico, 1961). Las relaciones entre la iglesia de San Jacobo de nueva fundación y la iglesia de Canne están indicadas en algunos documentos del Codice Diplomatico Barlettano, volumen I. En el pergamino número 10 del año 1192, se enumeran algunas de las posesiones de la iglesia de Canne y entre éstas se hace referencia a “*terram Sancti Iacobi baroli*”.

III. La tercera hipótesis hace coincidir la fundación de la iglesia con el primer documento que se refiere a la misma: una bula papal de Adriano IV del 1º de enero de 1158. Según este documento, la iglesia de San Jacobo, que se encontraba fuera de la puerta de la ciudad, era una posesión de la abadía de SS. Trinità de Monte Sacro. La difusión de la Orden benedictina en Apulia y las simpatías de los normandos hacia la misma determinaron su dependencia de la Abadía de SS. Trinità de Monte Sacro en el Gargano (Pedico, 1961). La dependencia de la orden benedictina duró hasta el 1384, cuando desapareció el monasterio y la estructura fue remplazada por nuevas casas.

La primera y la segunda hipótesis ponen de manifiesto un aspecto importante: el papel urbanizador desarrollado por la iglesia. De hecho, con el paso del tiempo, la iglesia de San Jacobo se convirtió en un complejo monástico, que, como resulta de la construcción realizada en 1164 por el prior Benedictus, estaba formado por una iglesia, un cementerio y un hospital. El cementerio existía ya en 1162 y un documento confirma su presencia aún en 1274. En el C.D.B.⁸³ volumen VIII (*Le Pergamene di Barletta*), documento número 94 del año 1163 y documento número 103 del 1164, se mencionan el cementerio y el hospital. Este último era anexo a la iglesia, pero no se conocen sus funciones, aunque podemos pensar que cumpliera con unas funciones civiles y religiosas, puesto que acogía a peregrinos. La favorable localización de la iglesia llevó a la formación de *burgo novo ecclesie sancti Jacobi* a partir del

⁸³ Para hacer referencia a las fuentes empleamos las mismas abreviaciones del capítulo anterior: *Codice Diplomatico Barese* es abreviado en C.D.B.; *Codice Diplomatico Pugliese* en C.D.P. y el *Codice Diplomatico Barlettano* es C.D.Ba.

siglo XIII. Durante el siglo XVI, la ciudad de Barletta guardó su división en diez “pictagio”; con este término se solía hacer referencia a lo que hoy en día nosotros consideramos “barrio”, nunca en el sentido de parroquia, por lo menos hasta el siglo XV.

Durante la Edad Media, eran muy importantes los molinos y los hornos, en cuanto aseguraban unos ingresos debidos a la tasación, además de ser un factor de atracción para el barrio. De este modo, en 1205 el abad Benedictus presentó una instancia a Federico II para solicitarle que al *nuevo borgo* (Barrio de San Jacobo) se concediesen un molino, una taberna y un horno al servicio de toda la comunidad y los ciudadanos (Pedico, 1961). A continuación indicamos el texto original con el cual Federico II concedió el derecho de construir *moledium, tabernam et furnum* no solo para la comunidad sino para todos los ciudadanos:

*“Fredericum favente clemente. Rex Sicilie ducatus Apulie, et principatus Capue. (...) dedicati devotorum nostrorum fuit humiliter nostro culmini supplicatum. Ut in Burgo novo ecclesie sancti iacobi de Barulo ad predictum monasterium pertinentis, construendi moledium tabernam et furnum, pro fratribus et familia morantibus in dicta ecclesia, nec non et pro quibuscumque volentibus illuc accederé, licenciam eisdem abbati et conventui, intuiti dei omnipotentis de begignatate regia dignaremur.(...) de special gratia nostra construendi et habendi perpetuo molendium tabernam et furnum in predicto Burgo pro uso fratrum et familie commorantium in predicta ecclesia. Nec non et pro usu quorumlibet illuc accedere volencium ad molendum coquendum vel vinum emendum liber sine censu vel servicio quolibet concedimur facultatem”*⁸⁴ (C.D.B. VIII, núm. 193).

El “pictagio Sancti Jacobi” fue un verdadero polo de agregación urbana alternativo al barrio de Santa María; se expandía en dirección Canne englobando a otras áreas periféricas del núcleo urbano y representaba el límite de la ciudad, junto con la catedral. Las propiedades de la iglesia no fueron sólo el resultado de donaciones, sino también de actos de compraventa. En documentos del año 1202 (C.D.B. VIII, número 184) y del 18 de Junio del 1578 (C.D.Ba. X, número 409), se alude a la “capacidad jurídica” de la iglesia de comprar un “casale” en el

⁸⁴ Traducción propia: “El Divino Federico, Rey de Sicilia y de los Ducados de Apulia y del principado de Capua, Clemente delante de Dios, ordenó, a quienes entre nosotros es devoto de forma humilde en nuestro suplicar, en el barrio de San Jacobo de Barletta, dependiente de dicho monasterio, de construir un molino, una taberna y un horno para los hermanos y las familias que albergan en iglesia y por todos aquellos que quieran acceder con el permiso del abad de la iglesia y del convento. Podríamos ser considerados de gran benevolencia por parte del rey y de Dios todopoderoso por el privilegio recibido de construir y tener a disposición en cualquier momento el molino, la taberna y el horno de dicho barrio, para el uso de los hermanos y hermanas que alberguen en dicha iglesia. Y para los que quieran acceder a este lugar”.

“nuevo barrio”. Ésto pone de manifiesto el deseo de la misma de asegurarse una continuidad espacial para ampliar su poder. La iglesia era un punto de referencia para la colectividad, a nivel urbanístico-organizativo y espiritual. Los siglos XII y XIV fueron muy intensos, como demuestra la actividad edilicia del complejo monástico y los múltiples objetos y valores donados o comisionados. En cuanto a su localización, el “complejo jacobeo” era extramuros, ocupando el área por donde pasaba uno de los antiguos trazados viarios de mayor alcance: la Vía de la Costa, además de las conexiones con el centro menor de Canne. En 1481, bajo el reino de Fernando de Aragón, el rey objeto de homenaje en la catedral de Barletta, se amplió la muralla de la ciudad y todo el barrio de San Jacobo fue finalmente intramuros. Esta reordenación protegió el actual complejo religioso del asedio del 1528. En un documento del 1576 (C.D.Ba. X, número 288), el clero de la iglesia de San Jacobo nombró a un procurador para recaudar los censos de la iglesia y de la cofradía de Santa Cruz.

FIGURA 62. Fachada actual de la iglesia de San Jacobo de Barletta



Fuente: Lucrezia Lopez.

En 1594, la iglesia se convirtió en parroquia; de esta manera, empezó ejerciendo los derechos parroquiales sobre todo el barrio, cumpliendo con las mismas funciones que habían sido exclusivas del Capítulo de Santa María, así fue considerada del mismo nivel que la catedral. Tras varias reformas, la iglesia de San Jacobo fue consagrada nuevamente en 1726 y su archivo sería uno de los más ricos de Apulia; en concreto, muchos de los pergaminos son hoy parte del VIII volumen del *Codice Diplomatico di Bari*. En 1886, cuando el comercio del vino en Barletta era muy florido, el rector Don Gaetano Davino, considerando la gran expansión del barrio, promocionó una recogida de dinero para la construcción de un nuevo templo, pero a causa de la crisis del 1892, tuvo que pararse.

A lo largo de la historia, los ciudadanos se han quedado con una imagen importante y viva del barrio, puesto que el mismo se fue dotando de unas instalaciones que lo convirtieron en núcleo central de la ciudad medieval. Una vez más nos hallamos delante de un ejemplo de “contagio” de sacralidad desde la estructura a su entorno; como consecuencia, los edificios que surgen a su alrededor “encarnan” la religiosidad y cumplen con unas funciones simbólicas del culto jacobeo.

Es difícil recuperar la antigua matriz románico-benedictina de la iglesia, ya que se hacen hipótesis solo en base a elementos ya no reconocibles para un análisis estructural del presente. La estructura actual sigue siendo bastante grande, con edificios anexos en los cuales se desarrollan otras actividades de la vida religiosa y litúrgica. Como en todas las antiguas iglesias, la entrada se encontraba en Occidente, con una plaza que se extendía alrededor (Pedico, 1961). En realidad, podríamos interpretar esta orientación desde otro punto de vista: a Occidente se encontraba el sepulcro del Apóstol.

El reloj de San Jacobo: una de las obras claves que recorre y resume la historia del reloj de San Jacobo ha sido publicada por el periodista Nino Vinella en el 1995. El autor realiza un análisis detallado de la historia del reloj, desde 1862 hasta 1995. La reconstrucción de los acontecimientos se basa en una correspondencia y en actos públicos; el autor pone de manifiesto la importancia que la administración y los ciudadanos atribuyeron al reloj, cuando aún no estaba difundido el concepto de “mobiliario urbano”. Éste fue el punto de referencia para los habitantes del “pictagio Sancti Jacobi”, aunque su imagen se ha propagado a toda la ciudad, confirmando la importancia del barrio y de todo el sistema religioso que lo rodeaba.

En 1892, cincuenta años después de la compra del primer reloj del obelisco de inspiración egipcia, el Consejo comunal decidió comprar otro (Russo, 1997). Hacia finales del siglo

XIX, este asunto interesó a toda la colectividad de Barletta y una vez hecho público el 14 de julio de 1892 empezó “la historia del reloj”. El proyecto tenía que respetar un presupuesto; para no grabar mucho en las cuentas de la ciudad, se decidió aprovechar de la estructura ya existente, es decir, del obelisco adosado a la fachada de la catedral. En realidad, este reloj estaba orientado únicamente en dirección Corso Vittorio Emanuele, limitando la posibilidad de ver la hora. Por lo tanto, se consideró la posibilidad de construir una nueva torre del reloj, puesto que la nueva localización y orientación hacían “accesible” la hora a la mayoría de personas.

Para los ciudadanos del barrio, este proyecto implicaba quitarles “tierra”, primera fuente de recursos; como consecuencia, fue necesaria la re-organización urbanística del barrio alrededor de la nueva torre. El desplazamiento de la torre al lado opuesto de Corso Vittorio Emanuele, surgiendo así como elemento independiente, le daba dignidad y prestigio, además de ser una obra pública realizada con los ingresos de la ciudad. Finalmente, el reloj fue entregado en marzo de 1895 y en la declaración de consigna se leía que tal como se había indicado, la torre era visible desde cualquier lado a muchas distancia de la vía. El paso de la historia se ha marcado también en la estructura del reloj, en cuanto fue privado de algunos elementos decorativos, como por ejemplo la verja de acero, que fue dada como tributo a la nación en guerra. Otro acontecimiento de la Segunda Guerra Mundial fue el lanzamiento de una bomba de los alemanes que destruyó la parte superior del reloj donde se encontraba el cuadrante, mientras que toda la estructura se mantuvo en pie. Tras la guerra, se arregló el reloj, devolviéndole la misma función que poseía en el pasado.

7.6.2. La iglesia de San Jacobo en Trani

Procediendo a lo largo de la Vía de la Costa en dirección Sur, encontramos otra ciudad que ha sido un puerto importante para la región: Trani. Según Amorese (1992), en la ciudad de Trani se puede señalar la presencia de tres iglesias de Santiago:

- I. Iglesia de San Jacobo.
- II. Iglesia de San Jacobo Apóstol.
- III. Iglesia de San Jacobo al Puerto.

I. *San Jacobo* (ex Iglesia de Santa María de Russis): la fecha de fundación de la iglesia de San Jacobo es hoy incierta, pero se supone que se remonta a la primera mitad del siglo XII,

probablemente al 1143. La llegada de los normandos, las cruzadas, las rutas de peregrinajes que pasaban por los puertos pulleses y los cambios comerciales y culturales favorecieron la difusión del Románico entre finales del siglo XI y comienzo del siglo XII y, de hecho, esta iglesia es uno de los ejemplares más importantes de la arquitectura románica pullese. En 1645, la iglesia cambió su advocación mariana, Santa María de Russis, por una advocación jacobea, de esta manera se asentó la cofradía de San Jacobo hasta el 1809. Según Rosanna Bianco (2002a), el cambio de advocación se debió al deseo de los ciudadanos de dotarse de una iglesia dedicada al Santo y su localización a lo largo de la Vía de la Costa, cerca del puerto y de la Puerta Vetere no fue casual. Además, el cambio de advocación también coincidió con un cambio material, es decir, con una restructuración total de la iglesia, cuyos gastos estuvieron a cargo del canónigo Vito Franco Fontanella.

En primer lugar, cambió la posición de la fachada principal, que desde Occidente, como solía ser en las iglesias medievales, fue desplazada a Oriente. En el portal de la fachada principal se introdujeron elementos decorativos como figuras humanas, animales o monstruos. En la fila inferior están representados los meses del año, que durante la Edad Media hacían referencia a las profesiones agrícolas; por lo tanto, la fachada desenvolvía una doble función: recordar a los campesinos la periodicidad de sus trabajos y elevar la autoridad del trabajo manual. Es el único calendario en piedra en el Sur de Italia, aparte del presente en el Domo de Otranto, que es un mosaico. En cuanto a su “localización urbana”, la iglesia ocupaba una posición central y era visible desde el mar; de hecho, se encontraba junto a una de las cuatro puertas de la ciudad: *Puerta Vetere*. Ésta era la puerta de entrada de los que procedían desde Barletta, y en general de todos los que venían desde el Norte, incluso peregrinos llegados de la gruta del Arcángel. Por otro lado, la puerta era la salida de la ciudad de los campesinos que se dirigían hacia sus tierras. En 1977 y 1984, la Soprintendenza per i Beni Ambientali ed Architettonici se encargó de las obras de recuperación de la sacristía restituyendo el aspecto románico interior y eliminando las decoraciones barrocas.

II. *San Jacobo Apóstol*: según los documentos del Archivo Metropolitano, esta iglesia se encontraba cerca del palacio Torres, actualmente sede de los Tribunales, en una zona que era antes el centro de la ciudad. La iglesia de Santiago Apóstol fue primero patronato de la familia de los Bonismiro y luego de la familia de los Rocca, que aquí poseían su Arzobispado. Aquí se asentó la Cofradía dei Battenti, que se mudó a la iglesia de Santa María Magdalena cuando ésta fue destruida.

III. *San Jacobo al Puerto*: la iglesia se encuentra cerca del puerto

7.6.3. La imagen de San Jacobo en Bisceglie

A lo largo de una desviación de la vía Trajana desde el mar, surge en Bisceglie la iglesia de Santa María de Giano, que desde el siglo XII hasta el siglo XV fue pertenencia del monasterio benedictino de Santa María del Pilar en Trani (Bianco, 2002a, 2002b). En esta iglesia se halla un tríptico hagiográfico que visualiza varios aspectos de la vida de San Jacobo. La historiadora del arte Rosanna Bianco (2002b) así analiza el tríptico: la imagen central representa al santo peregrino con un libro en mano y el bordón donde está colgado el gorro; la barba y pelo largo hacen a Santiago parecerse a Cristo. A la derecha hay la didascálica: S. IACOBUS. A la izquierda se encuentran escenas de la vida cotidiana: en una Santiago libera a los pecadores de los demonios, en otra muestra el santo rezando en Jerusalén y bautizando a Giosia. La cuarta escena representa la *traslatio* del cuerpo de San Jacobo hasta el palacio de la Reina Lupa y reenvía a la leyenda de la *traslatio* de San Jacobo, cuando los discípulos suben el cuerpo del santo a un barco que será llevado por los ángeles hasta Galicia. Presentándose delante del Palacio de la Reina Lupa para pedir un lugar apropiado para el cuerpo, ésta los engaña y los encierra en una prisión. Afortunadamente, un ángel los ayuda a escapar. Tras una lucha, el cuerpo encuentra su descanso y la reina le cede el palacio para construir una iglesia dedicada al Apóstol.

A la derecha están representados dos milagros del Apóstol: Milagro del mercante que san Jacobo rescató y que está indicado en el capítulo XIX del *Códice Calixtino* y el milagro del ahorcado que se difundió a comienzo del siglo XV y que tuvo lugar en Santo Domingo de la Calzada (Bianco, 2002b).

7.6.4. Las estructuras sagradas de puerto “San Jacobo” de Molfetta

Procediendo en dirección Sur, nos paramos en Molfetta, donde el culto de San Jacobo está relacionado con la imagen de los cruzados (De Palma, 1999). Durante la Edad Media, y sobre todo durante las cruzadas, esta ciudad tenía su posición en el mapa de la geografía religiosa porque era un punto de embarque hacia la Tierra Santa, como confirmó también el geógrafo Al-Edrisí. Situada entre los demás puertos de Apulia, como Barletta, Trani y Bari, Molfetta no se quedaba atrás en cuanto a tránsito de peregrinos que contribuyeron a hacerla viva y dinámica. Ésto fue posible gracias a la presencia de varias calas, cada una “dotada” de su iglesia, hospital y cementerio; de este modo, en cualquier lugar que el peregrino atracase

encontraba algún tipo de acogida. Sin embargo, es interesante poner de manifiesto que los lugares sagrados que se distribuían por la costa de Molfetta se encargaban de la asistencia durante la vida y la muerte, cuya imagen se objetiviza en la construcción de un cementerio junto a un hospital. Como confirmación de la vitalidad y de la capacidad de atracción del puerto de Molfetta, desde el siglo XII existieron tres importantes lugares devocionales y asistenciales: San Felipe y San Jacobo, Santa María de los Mártires Cruzados y Santa Margarita. A nivel micro-territorial se intentaba reproducir y dejar marcados en el territorio los elementos simbólicos del sistema religioso medieval asumiendo las iglesias como *landmarks*. Asimismo, un estudio de la distribución y de la localización de las estructuras religiosas se convierte en otra manera para investigar la “imagen religiosa” en el territorio.

La iglesia de los SS. Felipe y Jacobo surgía a lo largo de la costa, después de un complejo religioso que evocaba la Tierra Santa. Aunque construidas en épocas distintas, notamos que las iglesias dedicadas a las peregrinaciones mayores se encuentran en lugares cercanos, consolidando la naturaleza sagrada de todo el espacio alrededor. Ésto confirma nuestra hipótesis según la cual las estructuras religiosas que semantizan un lugar o un espacio sagrado son factores responsables de la creación de una determinada imagen que se consolida en la cultura popular y que se traspasa en el tiempo.

Por lo que se refiere al complejo religioso jacobeo, primero fue construida la iglesia de SS. Felipe y Jacobo, luego el hospital de San Jacobo junto a la misma, y finalmente un cementerio. La edificación de un hospital al lado de una iglesia fue una etapa del desarrollo y de la evolución del lugar sagrado, ya que aseguraba coherencia a su función originaria (De Palma, 1999). El cenobio dedicado a los SS. Felipe y Jacobo fue construido por los benedictinos de la abadía de Monte Sacro; del cual era dependiente como se deduce de un documento de 1143 (C.D.B., VII, núm. 13), y fue uno de los asentamientos benedictinos más importantes de la ciudad. La primera referencia a la vieja iglesia de San Jacobo es de 1139 (De Santis, 1984). El 10 de noviembre de 1198 fue asignada por el papa Inocencio III a la abadía de Calena, pero volvió a estar bajo la orden de Montesacro en una fecha incierta, ya que De Santis (1984) indica antes de noviembre de 1234 mientras que Lunardi et. Al. (1981) hablan de julio 1252. Con el tiempo el nombre de la iglesia cambió: “*Sancti Iacobi de Comité*” (1287) y “*Sancti Iacobi de Conte de Melficta*” (1327).

En el *Codice Diplomatico Barese*, volumen VIII, pergamino número 94 de 1163, se indica la presencia de un “*cimiterio ecclesie beatorum apostolorum Philippi et Iacobi*”. El estudioso Arnaldo Venditti (1984) ha reconstruido la historia y la estructura de la iglesia de

San Jacobo tomando como referencia dos documentos que considera importantes: las actas de las visitas pastorales del obispo de Bisceglie Pompeo Sarnelli en 1699 y la del vicario de la diócesis de Molfetta Giuseppe Rossi en 1715. En las actas de la visita de Sarnelli se aprecia una descripción detallada de los monumentos y de los objetos de la iglesia, facilitando así referencias históricas y una posible reconstrucción de la misma. El obispo informa que la iglesia se encontraba a lo largo de la Vía Costera que desde Molfetta llevaba hasta Bisceglie; la estructura era sin ventanas o ningún tipo de protección. En la iglesia había un único altar sin decoraciones, como en las iglesias abandonadas; pero había una estatua de San Jacobo. El presbiterio estaba delante del altar. Las paredes de la iglesia eran lisas y el suelo era recubierto por tierra dando a entender que la iglesia había sido objeto de profanación. El obispo Sarnelli no da ninguna noticia acerca de piedras destinadas a tumbas, quizás porque estaban cubiertas por el terreno. Desde el exterior de la iglesia, se podían ver dos puertas: la más pequeña en el lado meridional y la mayor a Oeste. En la entrada principal se encontraba la pared del edificio sagrado; se trata del pórtico de entrada románico de la iglesia de San Jacobo, único resto supérstite del complejo monástico originario. Hacia Occidente, cerca de la arcada se levantaba la torre campanario, pero en 1699 ya no tenía campana. Ésta era también una torre de avistamiento. Durante esta visita de los siglos XVI y XVII eran aún visibles los restos de la iglesia, al claustro, al cementerio, al palacio de San Felipe y San Jacobo y del hospital.

Entre la visita de Sarnelli y la de Rossi transcurren 16 años. En 1715, sobre el altar, el religioso encontró una teca con una estatua lapídea de San Jacobo Apóstol, la misma a la cual hizo referencia Sarnelli. El suelo estaba en peores condiciones con respecto a la anterior visita pastoral, por lo tanto dispuso su limpieza y arreglo. De todas formas en 1723, la iglesia de San Jacobo fue considerada “abandonada” y, con el tiempo, el estado de abandono se ha hecho irreversible.

I. *El hospital de San Jacobo*: en el segundo capítulo hemos afirmado que uno de los aspectos que confieren sacralidad a un lugar es su topografía. Los santuarios y los hospitales que surgieron a lo largo de la costa contaban con un escenario natural que caracterizó el espacio sagrado (Nolan y Nolan, 1997). Los elementos paisajísticos han influido en su localización, como fue el caso de la “península de Molfetta” apta para convertirse en espacio sagrado. Efectivamente, el médico Mauro Tridente (1939), en su contribución sobre los hospitales de Molfetta, pone de relieve que en la misma surgieron seis hospitales distintos bajo la orden de los benedictinos y que, más allá del hecho religioso, habría que relacionar esta presencia con: “*el aire salubre y la belleza del panorama debido a la conformación geográfica de Molfetta*”.

Estas explicaciones nos reenvían al concepto de *paisajes terapéuticos* que hemos formulado en el segundo capítulo, es decir, el paisaje de la costa y el aire salubre y limpio del mar favorecieron la curación.

Entre todos los hospitales de Molfetta, queremos prestar atención al de San Jacobo. Fundado en 1173 por Roberto II de Bassaville, conde de Conversano y señor de Molfetta, el mismo financió la construcción de una iglesia con hospital anexo en Puerto San Jacobo, uno de los más importantes de la Molfetta medieval. El conde entregó la regencia a los monjes benedictinos de Monte Sacro (Tridente, 1939; Venditti, 1969) que aquí ya poseían un cenobio (Tridente, 1939; De Santis, 1984). Como es indicado por Mauro Tridente y por un documento del primer volumen del *Codice Diplomatico Barlettano* del año 1232, la iglesia de Sancti Iacobi se encontraba “*in pertinentis puli*”, es decir que estaba cerca del pulo⁸⁵ de Molfetta, así mismo, también el hospital de SS. Felipe y San Jacobo se hallaba cerca de dicha localidad.

El hospital nació originariamente para acoger a los enfermos de la ciudad y a los peregrinos que se dirigían hacia San Jacobo de Galicia y que procedían desde el otro lado del Adriático. Los mismos desembarcaban a breve distancia del hospital de los cruzados (hoy hospital anexo a la iglesia de Santa María dei Martiri Crociati). En su investigación, M. Tridente (1939) informa que este fue el primer hospital civil de la ciudad; funcionaba de día y de noche; de hecho, un vigilante era responsable de su funcionamiento, registraba los enfermos, tenía la obligación de asistirlos espiritualmente, daba los sacramentos a los moribundos, cuidaba de las exequias de los muertos y, desde luego, llamaba a los médicos en caso de urgencia. Siendo responsable de la seguridad del hospital, vigilaba a los peregrinos y cerraba con llaves las habitaciones para evitar cualquier problema. Por su parte, los médicos estaban obligados a hacer las visitas dos veces al día. Los miembros del Consejo de Administración vigilaban el funcionamiento del hospital. Alrededor del año 1300, las frecuentes guerras obligaron a los monjes a dejar este lugar. El complejo religioso pasó en manos del municipio que mudó el hospital civil a zona más céntrica de la ciudad, que era al mismo tiempo más cómoda para los ciudadanos. De este modo, tras haberse financiado con los ingresos del Conde de Conversano, el Hospital Civil (en calidad de institución) pasó a la ciudad, dirigido por la Cofradía de la Piedad, a la cual se sumarían las contribuciones del municipio y los legados de los benefactores.

⁸⁵ Con el término Pulo se hace referencia a una amplio y profundo hundimiento de origen kárstica y de forma redonda, con paredes a pico y fondo plano, en el cual se abren unas cavernas, al margen de las cuales existía una iglesia y un convento de los Capuchinos.

En función de lo indicado en los pergaminos de la Cofradía de la Piedad, el hospital civil de Molfetta no satisfacía las necesidades de la ciudadanía, por lo tanto algunos enfermos eran obligados a pedir asistencia en las enfermerías de las instituciones religiosas, o en caso contrario eran asistidos en su propia casa por laicos. Cuando desapareció la asistencia religiosa, los ciudadanos advirtieron la necesidad de ampliar el hospital para poder haber una asistencia médica continua. Del mismo modo, se decidió construir en un barrio de la ciudad un hospital, abierto a los pobres y enfermos. En resumen, el hospital civil de Molfetta tuvo una tradición ininterrumpida de benevolencia desde el 1173. Fue dirigido por el espíritu de caridad cristiana, que durante la Edad Media se manifestó en las órdenes monásticas; cuando estas dejaron la abadía, fue controlado por laicos que se reunieron bajo corporaciones religiosas.

Del hospital de San Felipe y San Jacobo hoy queda un modesto fragmento, por lo tanto su posible reconstrucción es simplemente el fruto de una hipótesis. Dada su estructura, se supone que el hospital estuviese formado por una única habitación cuadrada (Tridente, 1939; Venditti, 1969).

II. *La Torre de San Jacobo*: a estas estructuras religiosas se suma otra cuya religiosidad reside en la devoción de su nombre: la Torre de San Jacobo. La presencia de la torre confirma que Cala San Jacobo era el puerto medieval de Molfetta, aún vital a comienzos del siglo XV y, por lo tanto, un punto de embarque y desembarque de peregrinos y viajeros. Durante la Edad Media, las torres de avistamiento eran estructuras arquitectónicas muy importantes desde el punto de vista histórico, cultural y económico, no solo para Molfetta, sino para toda la región de Apulia. Las torres de avistamiento, que hasta el siglo XVIII estaban distribuidas en el territorio rural de Molfetta, vigilaban la circulación y el tráfico desde la costa hasta el interior, donde los puntos de llegada coincidían con algunas de las etapas de las vías romanas que hemos indicado con precedencia.

7.7. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA APIA

La Vía Apia entraba en Apulia pasando por Gravina, donde en la iglesia rupestre de Santa Dominga, debajo de la luneta están representados los Apóstoles: Felipe, Jacobo y Juan, como se deduce de la escritura. Siguiendo en Gravina, en la iglesia rupestre de San Vito encontramos un símbolo de la peregrinación: la concha. El Santo puede ser identificado por la escritura exegética (Fonseca, 1970) y por la concha (Caragnano, 2000).

A lo largo de esta ruta interior, en la ciudad de Terlizzi, en el pergamino número 212 del C.D.B. III (*Le Pergamene della Cattedrale di Terlizzi*), un documento del año 1224 menciona la existencia de una iglesia de San Jacobo en Terlizzi, a la cual se vuelve a hacer referencia en un documento de 1311.

Antes de analizar la presencia del culto jacobeo en las ciudades de Laterza y de Mottola, consideramos oportuno profundizar las características de la topografía del territorio. En esta área de la región las primeras formas de asentamiento fueron rupestres, por lo tanto también las estructuras religiosas adoptaron este modelo. Con el término “civilización rupestre”, el estudioso Cosimo Damiano Fonseca (2005) entiende el conjunto de complejas y diferenciadas realidades sociales y culturales, civiles y religiosas, relacionadas con la vida en gruta, que se han desarrollado en la Italia meridional, continental e insular desde el siglo VI hasta el siglo XIII. No existía una sustancial diferencia entre la vida en las aldeas rupestres y *sub divo*⁸⁶; de hecho, los modelos arquitectónicos y figurativos se rehacían a la misma matriz cultural, por lo tanto el fenómeno de la civilización rupestre tiene que ser considerado como parte integrante de la civilización medieval⁸⁷. Para un asentamiento rupestre, la iglesia era el ambiente más importante.

⁸⁶ Del latín: al aire libre.

⁸⁷ Semejante elección era una alternativa al modelo de vida al aire libre; se debió sobre todo a la crisis de las estructuras tales, al lento declive de las ciudades, a la exigencia de defensa de las continuas y repetidas invasiones bárbaras (puesto que una casa socavada en la roca garantizaba más seguridad que una casa en madera, típico material del periodo medieval). El microclima favorable de los barrancos (seña distintiva del paisaje y de la morfología de la provincia iónica), la presencia de agua, la mayor facilidad de recoger las aguas de lluvias y la presencia de suelos fértiles en las proximidades son ulteriores elementos que, además de atestiguar la excepcional relación existente entre hombre y ambiente en el curso de la historia, hicieron preferir este tipo de asentamiento.

7.7.1. La iglesia de San Jacobo en Laterza

Laterza fue un asentamiento muy importante para la cultura rupestre en Apulia, siendo uno de los más grandes (Dell'Aquila, 1989). Durante los primeros siglos posteriores al año Mil, florecieron numerosas iglesias y capillas rupestres y en algunas de las mismas, hoy en día, es aún posible encontrar frescos de los siglos XII y XV. El asentamiento rupestre de Laterza se distingue en dos áreas a Sur y a Norte de la ciudad, cuyo desarrollo impide tener una clara visión de las estructuras urbanísticas originarias. Además, la particular conformación del tejido cavernoso sujeto a infiltraciones de aguas naturales ha alterado el paisaje originario (Fonseca, 1970). La *Contrada*⁸⁸ de San Jacobo (Barrio de San Jacobo), hoy dentro del núcleo urbano, estaba antes fuera del mismo, y era delimitada por el borde de un barranco y por la actual vía Galilei. En el pasado también se llamaba barrio “del castillo” o “de la porta del piano”, desde la cual (aún en el siglo XVI), siendo extra-muros, era posible recorrer la vía Pública (vía Apia-Tarantina) que llevaba hasta Castellaneta.

La de San Jacobo fue una de las iglesias rupestres más grandes de la ciudad, ya que en realidad se componía de dos iglesias, hoy dentro del casco histórico y propiedad privada (Dell'Aquila, 1989). Desde vía Galileo 17 se accede a la iglesia formada por una estructura hipogea (*San Jacobo I*) y una semi-hipogea (*San Jacobo II*). La iglesia de San Jacobo I es la más antigua, no se conoce su fecha de fundación, pero se supone que sea anterior al 1544, cuando fue consagrada la iglesia semi-hipogea, *San Jacobo II*. El complejo religioso fue secularizado en 1700, por lo tanto el altar fue transferido a la iglesia de SS. Croce. A pesar de los hundimientos, se pueden apreciar los restos de un lugar sagrado formado por tres naves que culminan en tres semi-ábsides. Su planta es inversa y tiene un acceso directo al presbiterio a tres vanos con bóveda de cañón; los otros dos vanos servían para la liturgia eucarística (Dell'Aquila y Messina, 1998).

Con respecto a *San Jacobo I*, a raíz de las transformaciones que ha sufrido, hoy en día solo se guarda la nave de la derecha y algunas imágenes sagradas, que han sido diferentemente interpretadas por parte de los investigadores. Pero todos ellos están de acuerdo con la presencia de una escena del Juicio Universal, en la cual algunos reconocen el Cristo Pantocrátor. Ésta es una posible escena de iconografía canónica del Juicio Universal (Dell'Aquila, 1989). En una representación Fonseca (1970) reconoce al Señor, mientras que

⁸⁸ Barrio de la ciudad.

Dell'Aquila (1989) reconoce a San Jacobo mientras bendice a un grupo de personas/peregrinos.

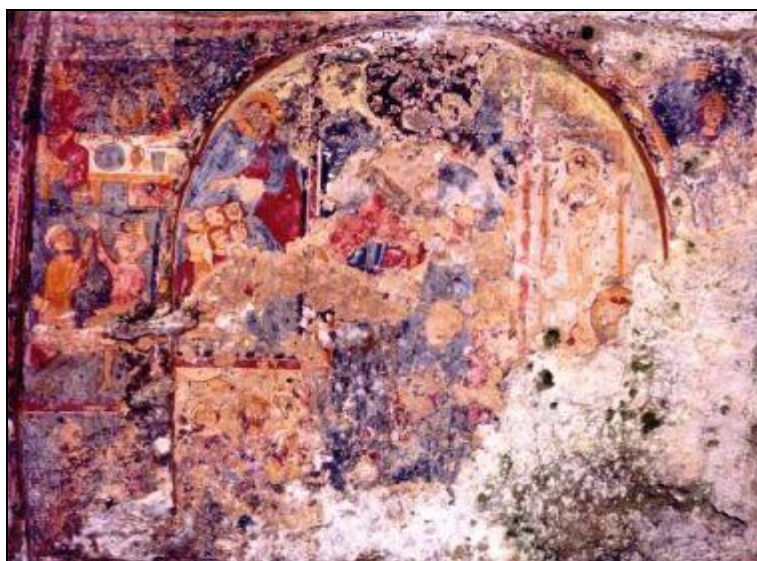
Sin embargo, desde nuestro punto de vista las imágenes sagradas más importantes se refieren a San Jacobo en cuanto pueden explicar la advocación de las dos iglesias. En una representación, el Santo sujeta un libro con la mano izquierda, o sea se trata del “Santo Apóstol Evangelizador”. En la pared de la izquierda se encuentra una representación de San Jacobo de la Edad angevina (entre finales del siglo XIII y comienzo del siglo XIV); en la misma San Jacobo levanta la mano hasta la altura del pecho y con la mano izquierda sujeta un símbolo de la peregrinación. A éstas se suma un ejemplar único de la iconografía rupestre de Apulia: la representación iconográfica del milagro del colgado, probablemente de la primera mitad del siglo XIV. Este ciclo de representaciones recuerda la leyenda medieval acerca de unos peregrinos que llegados a Santo Domingo de la Calzada tuvieron una desventura. En las cuatro escenas el artista pone de relieve los elementos simbólicos de la peregrinación jacobea y de la *Peregrinatio animae* a través de detalles iconográficos como: el pelo largo, la barba a doble punta del padre, la mochila, el bastón y el bordón. El ciclo de fresco se compone de las siguientes escenas:

- ✓ *Escena 1:* tras el ahorcamiento, San Jacobo bendice a los padres del joven para que sigan su peregrinación hacia Santiago.
- ✓ *Escena 2:* San Jacobo guía a los peregrinos.
- ✓ *Escena 3:* a la vuelta del peregrinaje a Santiago de Compostela, los mismos ven a un hombre desnudo colgado a una horca, sujetado por la mano de San Jacobo.
- ✓ *Escena 4:* los peregrinos acuden a los jueces sentados a una mesa para pedir el rescate de su hijo. El gallo, al centro de la mesa, pronuncia las palabras de inocencia del joven y se convierte en el símbolo del milagro jacobeo.

El acceso originario a la iglesia de San Jacobo II se hacía a través de la más antigua iglesia de San Jacobo I (Caragnano, 2000). La iglesia semi-hipogea de *San Jacobo II* hoy ya no tiene cobertura; posee una única habitación rectangular de desarrollo longitudinal y con el ábside orientado hacia el Este. A raíz del derrumbamiento del tejado, hoy es una huerta, aunque se guarden las murallas laterales. Del ábside semi-circular se conserva la parte inferior; en las paredes del ábside se aprecian los restos de un fresco difícil de leer e interpretar. En la pared a la derecha de la iglesia se guarda un fresco en el cual el Santo está bendiciendo con la mano derecha y con otra sujeta un rótulo (Dell'Aquila, 1989). En la pared

de la izquierda hay una representación de San Juan Bautista que lleva una túnica y una capa; con la mano izquierda bendice, mientras que con la otra mano sujeta un rótulo abierto (Caragnano, 2000); probablemente el fresco es de la segunda mitad del siglo XII o primera mitad del siglo XIV. La iconografía de esta iglesia da a entender que la imagen de San Jacobo estaba ya ampliamente asociada al peregrinaje, y que estaba consolidada en la cultura popular, como demuestra la representación del milagro del colgado.

FIGURA 63. Representación del milagro del ahorcado



Fuente: www.habitatrupestrepuglia.it

7.7.2. El complejo rupestre de Casalrotto de Mottola

A 200 metros a Suroeste de la Masseria de Casalrotto, se encuentra el sistema de las iglesias rupestres hipogeas de San Ángel de Mottola; en un territorio compuesto por unos centenares de criptas y santuarios rupestres (Dalena, 1985). El topónimo más antiguo documentado en las fuentes (siglo XII) es *Casalis Ruptis*, que podría significar "casale roto", pero también, tras la deformación dialectal, "casas en gruta". La aldea de Casalrotto se caracteriza por la presencia de las iglesias de: San Ángel, San Cesario, San Apolinar y "cripta n.4"; otras dos iglesias son Santa Margarita y San Nicolás.

El complejo de las criptas de San Ángel de Casalrotto recoge las más importantes y significativas estructuras rupestres de Mottola (Fonseca, 1970), además de ser un excelente ejemplo de cripta funeraria de Apulia (Dell'Aquila y Messina, 1998), que resulta de estratificaciones culturales entre modelos occidentales y modelos orientales. Las primeras noticias históricas se encuentran en una "charta donationis" del 5 de Mayo de 1081, con la

cual el normando Roberto Senescalco, señor de Mottola y Castellaneta, con el consentimiento del obispo de Mottola Giovanni, donaba al monasterio benedictino cluniacense de SS. Trinità de Cava este monasterio. Entre los siglos XII y XIII, el “área de influencia” del monasterio se amplió también como resultado de numerosas donaciones; gozó de un periodo favorable desde el punto de vista administrativo, económico y demográfico, y se convirtió en el polo del barrio del cual asumió las principales funciones organizativas. Pero, desde el siglo XIV una crisis demográfica redujo su poder, causó la desaparición de los monasterios periféricos, así que durante las primeras décadas del siglo XVIII se mantuvieron solo algunas estructuras del complejo monástico y de la iglesia al aire libre de San Ángel.

Este santuario rupestre se desarrolla sobre dos plantas, la segunda e inferior era la cripta cementerial (Fonseca, 1980; Dell’Aquila y Messina, 1998). La iglesia superior era más pequeña de lo que se parece actualmente; de hecho, se considera que ha sufrido unas modificaciones a lo largo del tiempo. Tenía un doble acceso, a través de una escalera se podía bajar a la cripta inferior, que se presenta más orgánica con respecto a la superior. La cripta inferior se compone de tres naves, que terminan en tres ábsides y durante las excavaciones del 1972 han sido encontradas siete tumbas que demostraban su función funeraria (Dalena, 1970).

En el ábside de la derecha de la cripta superior se encuentra una *Déesis*⁸⁹, que la cultura artística bizantina solía asociar a edificios de carácter funerario. En ésta se representa el Cristo Pantocrátor entre la Virgen y, en lugar de Juan Bautista, está San Jacobo (Fonseca, 1970). Esta variación iconográfica hace suponer que el comitente hubiese peregrinado hasta Santiago de Compostela, como manifestación de devoción hacia su santo, ya que probablemente él mismo se llamaba Jacobo. Otros indicios interesantes para interpretar las relaciones entre esta cripta funeraria y el santuario compostelano son la presencia de una imagen de San Jacobo y la clara referencia a un símbolo de la iconografía del peregrino jacobeo: la *concha jacobea* sobre la espalda y la mochila de un peregrino. Esta representación estaría relacionada con algunos hallazgos en la necrópolis medieval donde, en las tumbas que la componen, se han encontrado objetos y vestuario personal. En la tumba 47 del sector I (Bianco, 2002b), se ha encontrado una concha, con dos huecos para colgarla al cuello, sobre el pecho de un difunto,

⁸⁹ En las déesis San Juan Bautista es substituido por el santo al cual está dedicada la iglesia o por el santo al cual la comunidad es devota. La déesis es un modelo de representación sagrada muy común en ámbito bizantino, sobre todo después del siglo X y por tradición ésta alude al carácter funerario de la iglesias, puesto que representa la llegada de Jesús al fin del mundo.

supuestamente un peregrino (Dell'Aquila y Messina, 1999). Este objeto devocional junto al hallazgo en Anglona (Basilicata) representan los únicos ex-voto de este tipo en Italia. Como también hemos indicado en el quinto capítulo, ser enterrado con una concha era una costumbre medieval y podía aludir al hecho de haber sido “peregrino jacobeo”, como se supone haya sido en este caso. Asimismo, la posición ocupada por San Jacobo en la déesis, la iconografía jacobea peregrina y el objeto devocional en la tumba son “indicios” que pueden reforzar la teoría de Marina Falla Castelfranchi (1991), según la cual la iglesia rupestre de carácter funerario estaba antiguamente dedicada a San Jacobo. A tal propósito, en *rationes decimarum* del 1954 consta la presencia de una iglesia de Santiago. Además, la advocación de la cripta a San Ángel es más bien una deducción de los estudiosos que identificaron en esta área el homónimo monasterio donado en el 1081 a los monjes benedictinos de Cava.

Finalmente, para completar el cuadro relativo a la presencia del culto jacobeo en la civilidad rupestre de Apulia mencionamos un fresco de San Jacobo en la iglesia rupestre de San Antonio Abate en Massafra (Bianco, 2002a). San Jacobo es representado rubio, con una barba, un mantel rojo y una túnica gris-hierro. Bendice según el rito griego y con la mano izquierda agarra un largo bordón de peregrino. Lleva una mochila de cuero que acaba en una bolsa (Fonseca, 1970).

7.8. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA ORDONA-BITONTO

La vía Trajana entraba en Apulia pasando por la ciudad de *Aece* (Troia), conectada con Lucera y Siponto. La vía Trajana poseía dos recorridos: el camino interior y el camino a lo largo de la Costa. Tras cruzar Troia, seguía en dirección Ortona, Canosa hacia Andria. La ruta también presentaba una desviación hacia Rubi (Ruvo di Puglia) y la *mutatio* de Bitonto, donde la vía Trajana se dividía en dos. De los centros de la vía Trajana vamos a considerar:

- I. *Andria*: en el pergamino núm. 51 del *Codice Diplomatico Barlettano* vol. I, en un documento que se remonta al 1288 se menciona una iglesia de San Jacobo de Andria.
- II. *Ruvo*: en la mansión Ruvo un documento del 25 febrero del 1396 hace referencia a un “*hospitalis Sancti Jacobi Rubensi*”, es decir, un hospital de San Jacobo.

III. *Lucera*.

IV. *Bitonto*.

7.8.1. Las manifestaciones devocionales en Lucera

En este centro, las estructuras jacobeanas cambiaron su advocación, de todas formas fueron dos:

- I. Iglesias de San Felipe y San Jacobo en Lama Cupa.
- II. Iglesia de San Jacobo y San Bernabé.

I. *Iglesias de San Felipe y San Jacobo*: la iglesia tuvo diferentes advocaciones a lo largo del tiempo y se ha hecho referencia a la misma de formas distintas. Consultando la obra maestra en la recopilación de informaciones acerca de iglesias y monasterios en Italia, *Monasticon Italie* (1981) y la contribución del historiador Giovanni Vitolo (1984), sabemos que la iglesia de *San Felipe y San Jacopo* era la misma que llevaba la simple advocación a *San Jacobo*. G. Vitolo (1984) aclara que en los documentos más antiguos estaba presente una doble advocación *SS. Felipe y Jacobo*, mientras que la advocación únicamente jacobea prevaleció a partir del siglo XII. A éstas, se suma la iglesia de *San Jacobo y San Bernabé*, que según el historiador Michele Fuiano (1978) no estaba lejana del centro de Lucera y se convirtió en 1083 en un monasterio dependiente de Cava de Tirreni.

Desde enero del año 983 hasta mayo del año 1110, los documentos citan el topónimo *Lama Cupa*, llamado “*vico que dicitur lamacupa*”, donde desde el 973 estaba presente una iglesia de San Jacobo (Fuiano, 1978). Ésta se convirtió primero en un monasterio y luego en *Casale San Giacomo* (Aldea Santiago). La primera mención de la iglesia en los documentos es del año 983, cuando era una posesión de distintos propietarios (Vitolo, 1984); en concreto, la organización del territorio estaba sobre todo a familias privadas, que durante el siglo XI solían concentrar su propiedad en unas o pocas zonas. Hasta el 1038, la estructura era sin embargo *ecclesia* y su conversión a monasterio no está bien definida. En todo caso, a partir del 1038 fue dirigida por el abad Franco y fue llamada monasterio por parte de Enrique, Conde de Montesantangelo; ya era reconocido como monasterio en 1089, cuando el papa Urbano así lo llamó a la hora de reconocerle las posesiones. Dicha evolución desde iglesia a monasterio había tenido lugar bajo la regencia del abad Franco, que inauguró un nuevo periodo para toda la estructura religiosa hasta liberarla del poder señorial. Aumentaron considerablemente las propiedades agrarias; de este modo, el monasterio se convirtió en una

pequeña empresa rural. Entre las donaciones, en 1038, Cotuneo, hijo de Adelgrimo donó al abad Franco una pieza de tierra cerca de la iglesia de Santiago Apóstol de Lama-Cupa (Fuiano, 1978; Vitolo, 1984), con la intención asegurar una continuidad espacial del monasterio.

En 1083 el monasterio de San Jacobo Apóstol, propiedad del conde de Montesantangelo Enrique y de su mujer Adelisia, fue donado por los mismos al monasterio de SS. Trinità de Cava. De este modo, se dio origen a una “Aldea San Jacobo” compuesta por tierras, casas, bienes muebles e inmuebles, hombres y todas las pertinencias de una realidad territorial que ya no era solo iglesia o monasterio, sino se había convertido en un agregado rural (Fuiano, 1978). Las relaciones entre el conde Enrique y la aldea no terminaron con su concesión; en 1083, él concedió a los habitantes de sus tierras la opción de donarse a sí mismos y sus bienes a la nueva dependencia de Cava. En 1086 el conde y su hermano Guidelmo donaron otra posesión cerca de la principal puerta de la ciudad (Fuiano, 1978; Vitolo, 1984). Además, cabe señalar donaciones de señores nórmanos y de ciudadanos, que mostraban su devoción al monasterio legando viñas, huertas, olivos, etc.

En mayo de 1110, el monasterio era dirigido por el prior benedictino Ruggero, que para asegurar continuidad espacial entre sus posesiones, realizó algunos actos de compra. El monasterio y la aldea habían resistido a las dominaciones sarracenas, de hecho, en 1221 el Emperador Federico II recibió confirmación de su presencia y regencia bajo Cava; pero tras su muerte, no fue posible controlar la presión de los señores laicos y varias concesiones fueron anuladas por el papa Inocencio IV en 1254. En abril de 1269 Carlo I de Anjou, tras el asedio de Lucera, decidió atacar a los sarracenos dentro de la ciudad, por lo tanto estableció cerca de Lucera una acampada para su ejército que llamó: “Castrum Sancti Iacobi”, que hoy se puede reconocer por la presencia de un foso artificial que delimita una altura rodeada de un valle. El castro fue la cancillería oficial de la casa angevina y coincidía en parte con el *Territorio San Jacobo*⁹⁰. La situación empeoró con la llegada de los Angevinos, el 13 de enero de 1284 Carlos de Anjou obligó a la restitución de algunas posesiones a los monjes, aunque muchas de ellas siguieron confiscadas por la Curia. Tras la destrucción de Lucera y la deportación de los sarracenos, los bienes del monasterio fueron confiscados.

⁹⁰ El territorio de San Jacobo, posesión del monasterio de Cava, ocupaba una amplia área al Sur-Este de Lucera, en un triángulo entre el curso del Vulgano (carattera estatal 17 Lucera-Foggia) y la la carattera estatal 16 (Lucera-Troia), hasta Lucera. Hoy en área se encuentra la localidad Vado Cupo, que puede ser considerada la continuación del topónimo Lama Cupa.

II. *Iglesia de San Jacobo y San Bernabé*: resulta difícil reconstruir sus orígenes, a raíz de las indicaciones distintas y contradictorias de las fuentes. Por esta razón, nos limitamos a señalar su presencia ya desde el año 836, cuando Garardo, hijo de Benedetto, donó a la iglesia, dependiente del monasterio de Montecassino, todos sus bienes. El donador vivía en la localidad de Bassano. En el *Codice Diplomatico de Cava* vol. VI, documentos núm. 99 y 101 (Martin, 1994) se señala que en el año 1039 Potone (hijo de dicho Poterisio) compró a Juan, obispo de la ciudad, la iglesia de San Jacobo y San Bernabé y todas sus propiedades. Una vía pública conectaba la ciudad y la iglesia. Para G. Vitolo (1984), esta iglesia era distinta de la iglesia de San Jacobo y San Felipe, en cuanto la facultad del obispo de cederla a quién consideraba oportuno no era posible en presencia de una orden monástica. Además, él considera que el acto de compra por parte de Potone no hubiera tenido ningún sentido, en cuanto su padre ya había comprado parte de la iglesia de San Jacobo y San Felipe, en función de lo cual se supone tuviese derechos. Por otro lado las dudas se alimentan a la hora de leer a M. Fuiano (1978), el cual afirma que la iglesia de San Jacobo y San Bernabé no acabó siendo propiedad privada, sino se convirtió después de cuarenta años en parte integrante de un monasterio que había sido construido en honor de Santiago Apóstol y que era propiedad del conde de Montesantangelo, Enrique, y de su mujer Adelsia.

Hoy en día existe una iglesia de Santiago el Mayor en Lucera, que fue construida en 1903 por los hermanos Francesco Paolo y Baldassarre Curato, en sustitución de la iglesia Mayor, que había sido construida por el obispo S. Pardo en 254 y reedificada en el siglo VIII por el obispo Marco II. De estilo neoclásico, en 1941 fue enriquecida por parte del pintor Luigi Torelli con 12 medallas que representaban los Apóstoles y dos representaciones de la Llamada y del Martirio de Santiago Apóstol.

7.8.2. La iglesia de San Jacobo en Bitonto

La ciudad contaba con una antigua iglesia de San Jacobo, que es hoy en día difícil de reconocer en cuanto ha sido englobada por las demás estructuras urbanas. Con respecto a su fecha de fundación, a pesar de que los objetos de su interior dan a entender que se remonte a finales del siglo XI, las noticias más antiguas son del 1384. Era de grandes dimensiones, poseía un claustro y un jardín, tenía tres naves y tres cúpulas. Durante la visita pastoral, el obispo Musso destacó sus precarias condiciones, también porque la iglesia se había convertido en refugio de los forasteros; profanada en 1810, fue suprimida en 1970. En su

interior aún se guardan algunos frescos y restos de las murallas que han resistido a los ataques de estos años; pero estos restos se encuentran dentro de estructuras civiles o actividades comerciales, de hecho hoy es difícil reconocer la originaria estructura religiosa, englobada por las demás estructuras urbanas.

7.9. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA BITONTO-EGNATIA

Desde Bitonto, la vía Trajana confluía en la Costa, donde se unía a la Vía de la Costa en Bari. De hecho, como hemos comentado en el capítulo anterior, en la ciudad de Bari se juntaban más caminos.

7.9.1. La iglesias y el monasterio de San Jacobo en Bari

En el casco histórico de Bari, se pueden apreciar dos importantes testimonios del tránsito de peregrinos procedentes de Occidente y que se dirigían hacia Jerusalén: la iglesia de San Jacobo de Compostela, cerca de la *Puerta Vetusta* (del cual San Jacobo y San Nicolás eran protectores) por donde entraba el Camino de Santiago, y un tramo del recorrido de la vía Francígena, a la cual se unía el Camino.

FIGURA 64. La concha de San Jacobo. Detalle de la fachada de la basílica de Bari

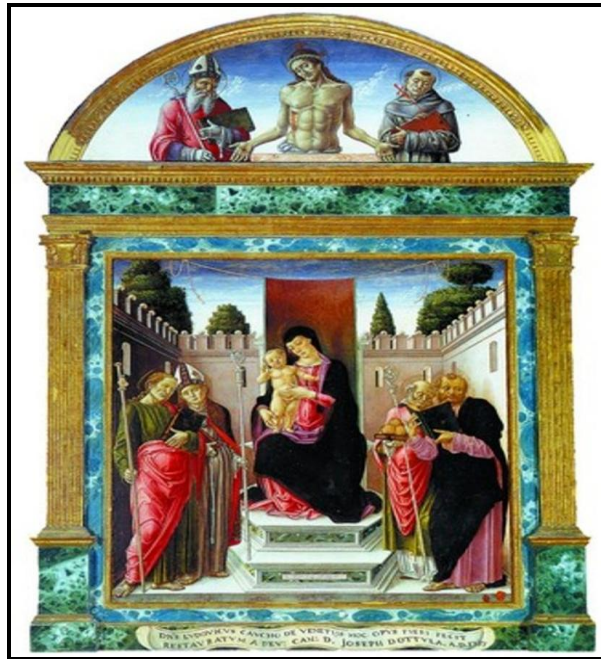


Fuente: Lucrezia Lopez.

Otras referencias al culto jacobeo en Bari se encuentran en la basílica de la ciudad, en la cual a la izquierda del altar mayor hay un “mapa iconográfico del peregrinaje” (figura 65). En

esta obra de Bartolomeo Vivarini (1476) están representados los Santos Jacobo y Ludovico de Tolosa a la izquierda (Oeste); los Santos Pedro y Nicolas a la derecha (Oriente) (Lavermicocca, 2006). Sobre un semi-capitel del pilar central de la nave superior izquierda, en lugar de una flor está representado el símbolo de la peregrinación jacobea: la concha; un mismo símbolo que se encuentra en la fachada de la basílica (figura 64).

FIGURA 65. Tela di Bartolomeo Vivarini. Basilica de Bari



Fuente: www.basilicasannicola.it

Las hipótesis relativas a los orígenes del monasterio de San Jacobo son las siguientes:

- I. Su origen se remontaría al arzobispado de Juan I (892-905), que se supone haya donado tierras al monasterio.
- II. Según las reconstrucciones del canónico Michele Garruba (1884), la fundación fue obra del Arzobispo Rodoaldo en colaboración con el Symbatikios, protospatrio y estratega, que, invitado a Bari por parte del emperador bizantino Basilio entre el 891-892, fundó el monasterio femenino dedicado al Salvador. Inicialmente el cenobio siguió la orden basiliana, acogiendo a mujeres de rango imperial (Milella Lovecchio, 1980), y bajo la orden benedictina.

De todas formas, el primer cenobio existía ya entre finales del siglo XI y la primera mitad del siglo XII, como confirma un documento del año 1075 entre el Papa Gregorio VII y el abad Juan de Santa María de Banzi en el cual se hace referencia a una “*cellam sancti*

Iacobi” en la ciudad de Bari⁹¹. A raíz de la llegada y de la acción destructiva de Guillermo el Malo en 1156, la comunidad eclesiástica fue obligada a mudarse al cercano pueblo de Bitetto, como demuestra la ausencia de documentación en las fuentes a lo largo de todo el siglo XIII. El monasterio fue nuevamente edificado en 1180, cuando el arzobispo Juan V hizo volver a la ciudad las monjas benedictinas y basilianas. En 1266 se hacía referencia a una *ecclesia S. Iacobi cum cripta* (C.D.B. vol. XIII documento núm. 1) y en 1306 se aludió a la existencia de un monasterio de San Jacobo (C.D.B. vol. II documento núm. 62) al cual se donaban viñas o dinero. Los documentos históricos confirmarían una “vuelta” ya durante los primeros años del siglo XIV; de hecho, se hace explícita referencia a la presencia de monjas en Bari en 1323 (C.D.P. vol. XXVIII documento núm. 38). Eran monjas olivetanas, cuya orden fue aprobada el 21 de enero de 1344 por parte del papa Clemente VI⁹².

Las tierras alrededor del monasterio tuvieron el mismo nombre de la iglesia: *locus Sancti iacobi* y en las mismas se encontraba el cementerio de San Jacobo:

*“Item in eodem loco curticella, que est ante porta magnam dicte ecclesie Sancti Iacobi: que curticella este cimiterium ipsius ecclesie cum uno orto, in quo orto est piscaria dicti trapeti”*⁹³ (C.D.B. vol. XVIII documento núm. 48; C.D.B. vol. XV documento núm. 39).

Por estas razones, también en el caso de Bari podemos apreciar la existencia de un barrio *Sancti Iacobi*, como resulta de un documento del año 1311 (C.D.P. vol. XXVII documento núm. 8). En este momento se empieza a hacer referencia al locus Sancti Iacobi, y en un documento del 21 enero de 1312 también se menciona la vía San Jacobo. Es sin duda interesante una frase del documento número 23 del C.D.P. volumen XXVII que se remonta al 29 diciembre de 1319 y que narra como, a la hora de disponer las herencias, se hace referencia a: *“unam quam habeo in vicin(io) Sancti Iacobi iuxta viam puplicam”*⁹⁴. Este documento es

⁹¹ Aunque, según Lunardi et al. (1980), ésta era otra iglesia de San Jacobo, dedicada a San Jacobo y a San Nicolás; probablemente fue fundada por Smaragdo de Farago antes del año 1075, siendo Papa Gregorio VII quien menciona: *“cella Sancti Iacobi e Sancti Nicolai”* de las posesiones de Banzi.

⁹² La congregación de las Olivetanas había sido fundada por Bernardo Tolomei. Su nombre se debía a la relación con su célebre monasterio de Monte Oliveto Maggiore, cerca de Arezzo. Se caracterizaba por adoptar un estilo de vida muy estricto, que se alejase de la antigua tradición de centralización de los monasterios.

⁹³ Traducción propia: *“En el mismo lugar se encuentra un pequeño palacio delante de la puerta principal de la iglesia de San Jacobo: dicha pequeña corte es un cementerio de la misma, con una propiedad en la cual se encuentra un mercado del pescado de dicha almazara”*.

⁹⁴ Traducción propia: *“De la misma manera lego una viña cerca de la vía pública de San Jacobo”*.

una prueba escrita de la existencia de una vía pública de San Jacobo, es decir, de un camino de San Jacobo que pasaba por el casco histórico de Bari.

Según lo indicado por el canónico Antonio Beatillo (1637), en el siglo XVI Barbara, hija de Paolo Barone de Monte Mesole, abadesa del monasterio fue responsable de la construcción de la nueva iglesia, en la cual se substituyó el original estilo medieval románico por otro barroco. La renovada iglesia fue consagrada por el arzobispo Ascanio Gesualdo el 4 noviembre de 1627, durante el pontificado de Urbano VIII (1623-1644), bajo la regencia de la abadesa Domitilla Ventura (Apollonj Ghetti, 1972; Milella Lovecchio, 1980). El episcopado del monje olivetano Gennaro Pignatelli (1770-1777) fue un periodo muy feliz para la vida del monasterio. Pero las dificultades políticas de finales del siglo XVIII influyeron negativamente en la vida de la comunidad junto a la falta de vocación y a la disminución de los medios de apoyo. En 1861, cuando era abadesa Elena Cesena, empezaron a surgir dificultades para el monasterio: algunas eran económicas, como ella misma declara en una carta al alcalde de Bari, pero el golpe más duro vino con el Decreto de Supresión de las Órdenes Religiosas, que tras haber sido emitido en Piamonte en 1855, el 18 febrero de 1861 fue adoptado en Apulia. Ésto suponía la supresión de los monasterios, y entre ellos el monasterio de San Jacobo, obligando a las 26 monjas a llevar una vida casi clandestina. Pero el año siguiente el alcalde de Bari se apoderó del edificio monástico y las monjas se retiraron en los espacios cercanos a la iglesia.

Sin embargo, la lectura de estos acontecimientos resulta más interesante si se realiza tomando en consideración directamente la correspondencia de aquel entonces entre la abadesa, el gobernador de Bari y el prefecto. Así mismo, a continuación exponemos los hechos tal como se pueden leer en la correspondencia desde 1861 hasta 1870, recopilada en los “Archivio dei Monasteri Soppressi” (archivos de los monasterios suprimidos). El 17 noviembre de 1861, la abadesa escribió una carta al gobernador de Bari, en la cual recordaba que a causa de un incidente de 1819, una casa del monasterio había colapsado; por lo tanto solicitaba su ayuda para la reconstrucción de la misma. Considerando que era uno de los mejores edificios de la ciudad, para financiar las obras de restauración, las monjas tuvieron que alquilar la segunda planta. Pero, estas rentas no eran suficientes para financiar la reconstrucción, que tuvo que pararse; la abadesa Elena Cesena solicitó al gobernador el permiso para adquirir una deuda. Tras estas señales de problemas y dificultades económicas, a partir del 24 de septiembre de 1863 tenemos constancia de la “lucha” de la abadesa para salvar el monasterio. Elena Cesena escribió al “señor prefecto de la Provincia de Bari” sobre

las inspecciones de la administración militar al monasterio, negándose a permitir la entrada de militares en el mismo, porque debía mantener una postura religiosa ante la institución de la clausura monástica; por lo tanto, se apelaba a la justicia y a la religión. Aunque el prefecto de la provincia de Bari le hubiese explicado las razones de dichas inspecciones dispuestas por el Real Gobierno del “Ramo de la Guerra”, la abadesa insistió en rechazar esta orden, también considerando el número de personas que componían la familia religiosa, la edad, etc.

Desde Florencia el 13 de mayo de 1869, la “Administración del Fondo per il Culto” envió una carta a la abadesa del monasterio de San Jacobo para avanzar una “propuesta de concentración para necesidades militares”. Dada la falta de lugares adecuados para el ejército, el ministro decidió comprar al monasterio de San Jacobo, obligando a las monjas a mudarse de monasterio. Ésto no fue fácil, puesto que había que encontrar un lugar suficientemente grande para albergar monjas de distintos monasterios y posiblemente de la misma orden “para evitar la dispersión de las religiosas”. El 28 de mayo de 1869 las monjas del monasterio de San Jacobo eran 54, de ellas 25 eran del monasterio de Santa Scolastica y 29 del monasterio de San Jacobo, mientras las primeras iban a ser concentradas en el monasterio de las Benedictinas de Acquaviva, no se sabía el destino de las monjas de San Jacobo.

En realidad, para éstas últimas la concentración en otro monasterio era difícil en cuanto había que considerar que el monasterio de San Jacobo era un conjunto de bienes y cosas que habían sido comprados por las mismas monjas. Además, puesto que procedían de familias nobles y ricas, aquí reunían sus posesiones. Por estas razones hacer del monasterio un bien del Estado para usos militares implicaba privar a las religiosas de sus propiedades. En segundo lugar, había que considerar la edad de las mismas, muchas de las cuales ya mayores y por lo tanto una mudanza era un “problema psicológico”. En tercer lugar, la conversión en locales militares necesitaba la restauración de algunos espacios en mal estado.

El 30 de julio de 1870 el Comando General de la División Militar de Bari envió una carta en la cual hizo referencia a los trámites para la evacuación del convento, pero no se habían llevado a cabo, puesto que se encontró otro acuerdo: el monasterio cedía el censo de una casa en vía De Gemmis. En realidad, el habitante de la misma había dejado de pagar el alquiler, así que la Administración del 25 Regimiento de Infantería solicitó el inmediato pago de los censos debidos, o de manera contraria la inmediata cesión del Convento de San Jacobo. Tras la muerte de la Abadesa Dona Julia, la comunidad fue reducida a pocas monjas olivetanas, que se vieron obligadas a buscar un lugar más pequeño, hasta que en 1919

tuvieron que abandonar el monasterio y marchar para Palo del Colle⁹⁵. La iglesia se convirtió en sede de la parroquia de la catedral y lo sigue siendo aún hoy, mientras que de la estructura original del monasterio solo se guardan hoy algunos espacios antiguos.

A través de esta correspondencia disponemos de otras imágenes de la mujer religiosa: la monja y la abadesa. La vida religiosa era una “opción” bastante común para las hijas de las familias nobles, en cuanto de este modo podían ver asegurados sus privilegios. La comunidad de San Jacobo en Bari presentaba unos rasgos muy peculiares, ya que el estatus social de las “damas” del monasterio era elevado. Por estas razones, el monasterio gozó de una vida muy prospera gracias a las dotes de las religiosas. Esta “organización aristocrática” se refleja aún hoy en la estructura del monasterio, que, a excepción del claustro y de la celda, se compone de un conjunto de apartamentos pequeños donde vivían las monjas y que comunican a través de puertas, pasillos y pequeños jardines. El monasterio es un agregado de “apartamentos e iglesias” reflejando la procedencia noble y rica de las religiosas que aquí albergaban, cuyo poder adquisitivo se manifestaba en la posesión de un espacio independiente. Las habitaciones comunes eran el refectorio, la sala reunión, el parlatorio y la tintorería.

Por lo que se refiere a la abadesa, aparece con un fuerte carácter de liderazgo, en cuanto es responsable de toda la institución conventual y de las monjas, pero también de las propiedades. Es una correspondencia que podríamos leer en “clave de género” en la cual vemos por un lado una representación femenina liderada por la abadesa que intenta, sin éxito, defender sus posiciones y sus derechos. Por otro lado, hay un poder evidentemente masculino, más fuerte porque es también representativo de un poder gubernamental, que apela a las leyes para hacer respetar su posición.

La iglesia San Jacobo era de origen medieval pero, según lo indicado por A. Beatillo (1637), en el siglo XVI la abadesa del monasterio, promovió la construcción de la nueva iglesia, en la cual el original estilo medieval románico fue remplazado por un estilo barroco. Actualmente, en la iglesia conviven elementos de estilo medieval, como por ejemplo la cornisa de la fachada, y elementos barrocos, como por ejemplo una ventana. En la figura 66 se puede ver la puerta menor occidental, hoy murada, que corresponde a vía San Jacobo; en la parte superior de esta luneta es aún posible ver una escultura de San Jacobo.

⁹⁵ El convento benedictino de Palo del Colle se encuentra en la periferia de la ciudad. En el 1919, siete monjas procedentes del monasterio de San Jacobo de Bari se retiraron en Palo en un lugar en alquiler. A raíz del crecimiento de la comunidad y de las exigencias escolásticas, obligaron a construir un nuevo monasterio en el 1962 que sigue existiendo.

FIGURA 66. Iglesia de San Jacopo de Bari



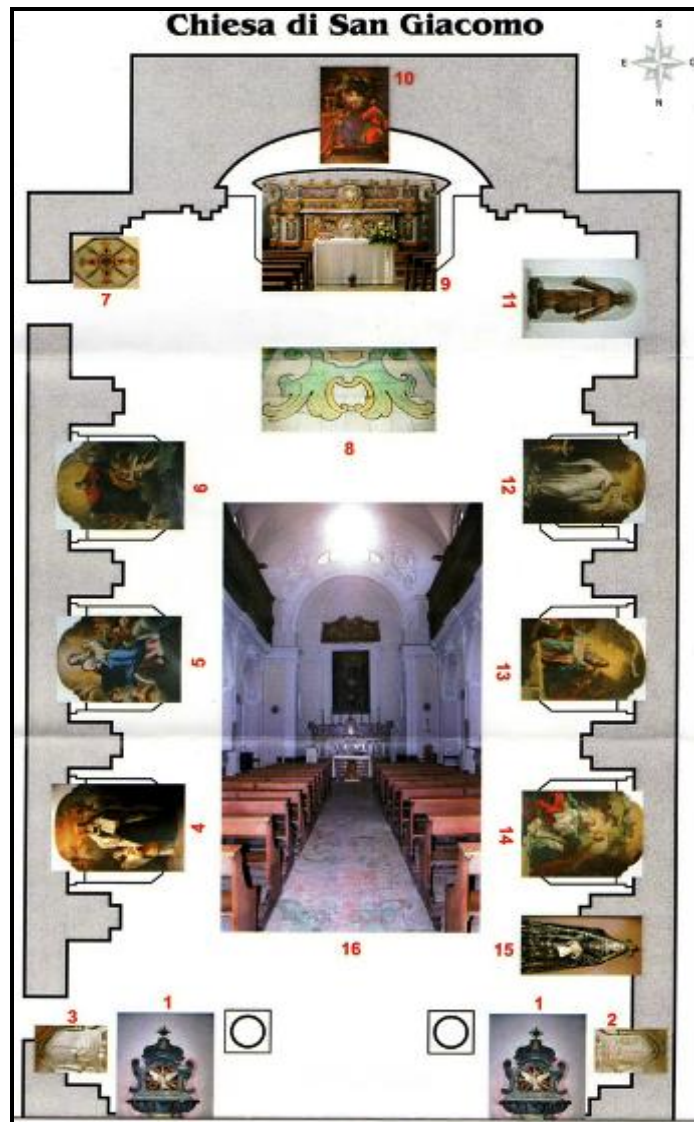
Fuente: Lucrezia Lopez.

Al lado de la iglesia se encuentra el campanario románico, que este estilo en su parte inferior y barroco en la parte superior. Durante el siglo XVIII, por iniciativa de la abadesa Barbara di Paolo fue añadida una decoración que supera las paredes de la torre y presenta unas ventanas electicas. La iglesia tiene una planta única que termina en un ábside; las intervenciones del siglo XVIII se superponen a la antigua estructura medieval a través de decoraciones barrocas que crean un juego de “claro y oscuro” y cuya riqueza interior crea un contraste con la simplicidad exterior. A excepción del primer nicho a la derecha, que corresponde a la entrada menor de la vía San Jacopo, en los demás casos se encuentran altares del siglo XVIII y una imagen sagrada desde la izquierda:

1. Santa Francesca Romana (nr. 4): fundadora de la Congregación de las oblatas Olivetanas, de Paolo de’ Matteis, 1713.
2. La Inmaculada (nr. 5): de R. Carmelo, siglo XIX.
3. San Benedetto in Gloria (nr. 6): ha sido atribuido a Ludovico Vaccaro y es del 1740.
4. San Bernardo Tolomei (nr. 12): probablemente de Paolo de’ Matteis.

5. La Adoración de los Pastores (nr. 13): de Ludovico Vaccaro.
6. Santa Ana y María de Niña (nr. 14): ha sido atribuido a Ludovico Vaccaro y es del 1713.

FIGURA 67. Mapa del “Espacio Sagrado Interior” de la iglesia de San Jacobo de Bari



Fuente: Folleto explicativo “Chiesa San Giacomo. Parrocchia Cattedral-Bari”.

También hay una pintura de un autor ignoto “Deposición de la Cruz”, que fue donado por el general Clary, hermano del arzobispo, con ocasión de la profesión de votos de dos sobrinas y de la cuñada (Milella Lovecchio, 1980).

El culto jacobeo en la ciudad de Bari tiene su presencia también en una iglesia rupestre de la misma; de hecho, en la iglesia de Santa Cándida las paredes de la iglesia están pintadas con escrituras, entre ellas una es de “S. Jacobus”.

7.9.2. La capilla familiar de San Jacobo en Mola di Bari

La Vía Trajana que pasaba por Bari proseguía en dirección Sur, por lo tanto la primera etapa que vamos a considerar es la ciudad de Mola di Bari. Hace unos años se destacó la importancia de poner en marcha una recuperación y reconstrucción de la memoria histórica de la ciudad a través de la protección y de la salvaguardia de monumentos “olvidados” por la ciudadanía de Mola. La iglesia de San Jacobo fue reconocida como *monumento* significativo para la *historia de la ciudad* en cuanto mantiene vivo el recuerdo de un acontecimiento que ha afectado a Mola durante los años 1690-1692: la peste. La peste marcó la vida de la ciudad, hasta convertirse en un hecho social-religioso, que alimentó el miedo a la muerte y la concepción de una vida terrena efímera. Según el imaginario popular, la peste solía ser una forma de punición por las malas acciones. Esta idea nutrió la convicción según la cual sólo quedaba “rescatar el alma” a través de donaciones a las instituciones eclesiásticas, una práctica difundida entre ricos y menos ricos (Berlingiero, 1997). Además, la peste impedía ser enterrado con los propios familiares.

Sin estas premisas no se comprende la fundación de la iglesia de San Jacobo, que nació por voluntad del canónigo Giovanni Antonio Susca, procedente de dos ricas familias de Mola. Él mismo había asistido a la muerte de sus familiares, así que tras haberse salvado decidió agradecer al Señor por no haberlo dejado morir. Pero, el hecho clave fue el deseo de rescatar la dignidad de sus familiares muertos, haciendo construir una capilla familiar (funeraria) donde enterrarlos. También, instituyó un legado para la manutención de la misma y cuando murió en el 1783 se hizo enterrar allí. El fundador de la iglesia consiguió que la memoria de los acontecimientos quedase escrita en el territorio de su ciudad, donde hoy en día sigue siendo un símbolo de la peste. La iglesia fue dedicada a Santa Ana (implorada durante las pestilencias) y a San Jacobo (un culto de la familia Susca), con motivo de agradecimiento de forma duradera (y material) en el tiempo. Los blasones de la familia y los ángeles con las copas llenas de fruta que se ven en las paredes del altar de la iglesia simbolizan una opulencia material y espiritual del legador y del comitente (Palazzo, 1997). La fachada de la iglesia es muy simple, presenta dos listones decorativos laterales y dos capítulos, con elementos de los siglos XVII y XVIII. Es una iglesia rural con cúpula, cuyas características arquitectónicas

recuerdan a un modelo bizantino, como confirmación de la circulación de culturas y artes en el área mediterránea y de Apulia (Labbate, 1997).

FIGURAS 68-69. Fachada de la iglesia de San Jacobo de Mola de Bari



Fuente: Lucrezia Lopez. En estas fotos se ve la fachada de la iglesia de San Jacobo de Mola en evidente estado de deterioro. En la parte superior del portal el cartel “FAI Fondo per l’Ambiente Italiano”. En la foto de la derecha el detalle de la ropa tendida ha sido voluntariamente captado para poner de relieve que la iglesia se encuentra dentro del casco histórico donde residen y viven los ciudadanos de Mola, un dato que contrasta con el abandono de la iglesia.

A la simplicidad de la iglesia se contrapone la complejidad del programa pictórico que pretende expresar el estado de ánimo de la época. Desde el punto de vista del fundador, el ciclo de fresco y sus contenidos eran una manera para augurar una vuelta a la vida en la ciudad. Ésto explica, por ejemplo, la imagen de Santa Ana y de los Ángeles como alusión a una recuperación urbana y demográfica, mientras que la imagen de la vestición de la novicia alude a un renacimiento de la vida monástica y religiosa, también afectada por la peste. Por lo que se refiere a San Jacobo, éste es representado como peregrino, aludiendo a la devoción y a la exhortación del canónico a empezar un camino de fe. También hay una representación de San Jacobo con Herodes Agripa, es el *Martirio de San Jacobo Mayor*. La escena tiene lugar en el 42 d. C. y en la misma se reconocen dos soldados romanos y una espada a la izquierda.

El rey Herodes Agripa I se levanta del trono y decreta la muerte de San Jacobo por decapitación. Durante el siglo XVII Mola creció extramuros, englobado a vías y casas. Pero la iglesia de San Jacobo había sido abandonada; aunque aparezca en el casco histórico y en la homónima calle de San Jacobo, desde hace muchos años ya no es lugar de celebraciones y su estructura y bienes interiores han sufrido un proceso de deterioro.

7.9.3. La “Obra Pía Jacobea” de Monopoli

En Monopoli confluían las dos rutas de la Vía Trajana:

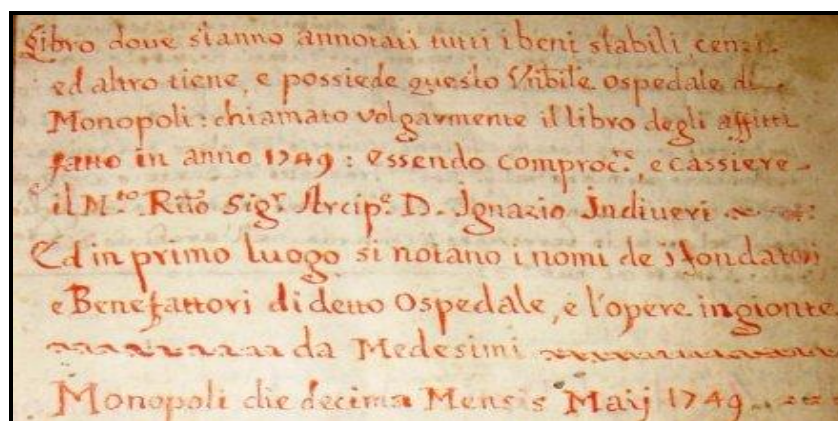
- ✓ La Vía de la Costa Bitonto-Egnazia.
- ✓ La Vía interior Bitonto-Egnazia: Monopoli, *statio* entre Conversano y Egnazia.

La recopilación bibliográfica acerca del hospital de San Jacobo de Monopoli se ha realizado con “fuentes primarias”, es decir, con documentos originales de los siglos XVI y XVII relativos a la historia y a la gestión del hospital. Hoy estos documentos están celosamente guardados en el mismo hospital, que es, además, hospital civil⁹⁶ de la ciudad. Sin embargo, debemos de reconocer la labor y la colaboración del equipo directivo del hospital y especialmente tenemos que agradecerle al director administrativo Giovanni Latesoriere, que nos ha permitido agregar una pieza más al estudio del culto jacobeo en Apulia. Los libros del hospital ocupan muchas páginas, puesto que relatan siglos de historia; por lo tanto hemos seleccionado los documentos más relevantes: un libro de fundación y un libro manual de gestión.

El libro relativo a la fundación del hospital del glorioso nombre de “*San Giacomo Incopostela*” se remonta al año 1749. En el mismo se reúnen y se transcriben el testamento de Andrea Petrarca (1368), primer benefactor del hospital; el testamento de Pietro Ángel y el de Violante Intini.

⁹⁶ Como había pasado en Molfetta, también en este caso el hospital era inicialmente de carácter religioso y destinado a la acogida de religiosos, para luego convertirse en un hospital civil.

FIGURA 70. “Libro degli affitti” del 1749



Fuente: Lucrezia Lopez. Es la primera página del libro en el cual se anotaban los bienes, los censos y otros tipos de posesiones del hospital de Monopoli.

El “libro administrativo” era una herramienta de gestión que se decidió adoptar en el 1655, durante una visita realizada por el obispo general Benedetto Sánchez, cuando el religioso revisó todas las cuentas del mismo. Además, en este año se establecieron las normas de funcionamiento del hospital por parte de la junta administrativa. En este libro manual, los administrativos tenían que anotar la situación económica de la institución (cuyas entradas eran el resultado de rentas procedentes de herencias y donaciones), las posesiones del hospital, los bienes hábiles y móviles que habían sido heredados, los muebles de la capilla, las modalidades de asistencia y hospitalización de los enfermos, y los “deberes” de los médicos. No se admitían enfermos incurables, vagabundos o gente sospechosa.

Para comprender la importancia que asumió el hospital de San Jacobo y el culto jacobeo en la ciudad de Monopoli medieval es necesario mencionar otros dos hospitales, cuyos fundadores también hicieron referencia a la peregrinación jacobea. Según lo indicado por los documentos del hospital, antes del 1552 existían tres hospitales.

I. El primer hospital estaba dedicado a “*Beate Marie Annuntiate*” (Beata María Anunciadora). Fue instituido por Andrea Petrarca en su testamento del 23 de abril de 1368 en presencia del notario Paolo Santoro, que se encargó de administrar las rentas legadas a los devotos peregrinos y la asistencia a pobres “solteras”. La referencia al culto jacobeo destaca en la mención que el legador hace a los peregrinos y peregrinas que pasaban por Monopoli y que, entre otros santuarios, iban “*at liminae Sancti Jacobi Galicia*”. Para ellos, había sido fundado el hospital. Sin embargo, la mención de San Jacobo de Galicia confirma dos hechos importantes: 1) los peregrinos jacobeos transitaban por Apulia; 2) Monopoli era un punto de

embarque importante de la región, y su localización la convirtió en una “ciudad viva” durante la Edad Media.

*“Voluit etiam q in dicti hospitalis per dictu hospitalariu hospitent peregrini et peregrine bone conditionis, et honeste vide euntes ad partes ultra marinas, et redeuntes vide. Necno euntes peregrinationis Causa ed eclessias et limina Beati Jacobi de galitia, et Beati Arcangeli Michaelis de monte gargano, et redeuntes vide”*⁹⁷.

Este hospital surgía en una de las tierras de Andrea Petrarca, en una localidad que en 1368 se llamaba S. Pedro lo Verrano, mientras en el siglo XVIII, cuando se recoge el documento en el libro, se llamaba “conca de oro”, quizás debido a la riqueza de olivas y viñas. El legador entregó la regencia a los “sacerdotes” que, de igual manera, eran responsables de la salvación de su alma, por la cual pedía oraciones y misas.

II. El segundo hospital estaba dedicado a *San Miguel*, fue instituido por Angelo di Pietro Tranchedo en su testamento del año 1412. Tenía que acoger a los pobres caminantes y enfermos, el legador ordenó que el hospital fuese dirigido por un cura de Monopoli, un rector y dos procuradores idóneos.

III. El tercer hospital estaba dedicado a *San Jacobo de Compostela*. Como ya hemos indicado en el quinto capítulo, el mismo había sido fundado por parte del canónico Nicola da Costa en el año 1442. A diferencia de los casos anteriores, el canónico no hizo explícito a quien estaba dedicado este hospital, quien tenía que acoger y por lo tanto se ignora su objetivo. Para nosotros sería muy interesante saber por qué el fundador decidió dedicar este hospital a San Jacobo; una hipótesis es que a estas alturas del siglo XV aún faltaba en Monopoli un hospital dedicado a un santo cuya imagen estaba ya ampliamente asociada a la peregrinación. Asimismo, para una ciudad portuaria como Monopoli, la falta de una estructura jacobea podía ser considerada un vacío en la religiosidad de la ciudad.

⁹⁷ Traducción propia: “*Quiere también que en dicho hospital se alberguen peregrinos y peregrinas en buenas condiciones de salud y con vidas hons, que van o vuelven de tierras ultramarinas (Tierra Santa) o que van o vuelven por motivo de peregrinación a la iglesia de San Jacobo de Galicia, y del Beato Arcángel Miguel de Monte Gargano*”.

En 1552, el obispo de Monopoli, don Fabio Pignatelli, y el clero de la catedral reconocieron que los bienes y las rentas de cada hospital no bastaban para asegurar el cumplimiento de las voluntades de los fundadores. Según ellos, para asegurar un mejor servicio la única solución era la unificación de las tres instituciones (bienes y rentas). Se modificaron las respectivas instituciones y las rentas se destinaron a la hospitalización de pobres enfermos; nació la así llamada “*Opera Pia sotto il titolo dell’Ospedale de San Giacomo in Compostella*”. A raíz de esta unión, se considera que los fundadores y los benefactores de los otros dos hospitales distintos del hospital de San Jacobo contribuyesen a los orígenes de la misma. No obstante, con el paso del tiempo su rentabilidad disminuyó, complicando su sobrevivencia.

Según un documento de finales del siglo XIX la obra pía tenía que curar a los pobres enfermos de Monopoli por un tiempo determinado. La institución se mantenía gracias a las donaciones de testadores que seguían legando sus bienes. Por ejemplo, el canónigo Antonio Sandalari Primo, que hizo testamento en 1628, nombró heredera la Obra Pía San Jacobo; otro fue el canónico Paolo Rendella. Entre los benefactores, destaca Violante Intini, una mujer que el 8 de enero de 1642 en presencia del notario Giulio Cesare G. dispuso dejar todos sus bienes al hospital de San Jacobo. De esta manera, los gobernantes del hospital fueron encargados de gestionarlos para asegurar la hospitalización de los pobres enfermos. Al mismo tiempo, tenían que asegurar anualmente una dote a una descendiente suya o alternativamente a una de su primer marido, Gianbattista Lamendolaro. Ella pretendía asegurar a sus descendientes la posibilidad de casarse, por lo tanto estableció el valor y las modalidades de la dote. Cada año, una soltera (la más mayor) tenía que ser elegida en el día de San Jacobo Apóstol, después de las vísperas, en la capilla anexa al hospital. En el caso de que durante el año no hubiese ninguna descendiente prometida a la cual asegurar una dote, este censo podía pasar a una “soltera popular”, o sea a una chica del pueblo. En este último caso, el marido tenía que ser una persona noble.

El cura Don Vincenzo Pandolfo en su testamento del 10 mayo 1680 en presencia del notario Giovan Batista Manerio nombró heredero universal al hospital dedicado a San Jacobo de Compostela para que pudiera asegurar la asistencia a curas peregrinos enfermos y curas enfermos con todo tipo de comodidades. Para ésto dispuso, tras su muerte, la venta de sus bienes. Además, ordenó la construcción de otras dos habitaciones para uso exclusivo de un cura enfermo y de un cura peregrino enfermo. Estas habitaciones tenían que encontrarse lejos de las habitaciones de los enfermos “seculares”. Desde luego, también había que asegurar la

cura de su alma, con lo cual el testador estableció la celebración de la misa todos los días festivos en la capilla da San Jacobo anexa al hospital. El cura decidió que la institución estuviese bajo la regencia de los curadores del hospital y dejó su herencia en favor del hospital para que esta institución pudiese mantenerse.

Durante el siglo XIX destaca la imagen de una estructura ya consolidada, cuyo interés más importante atañe a la reglamentación y ordenación de la misma. Un decreto del 24 de abril de 1813 fijó la sede del Hospital Civil de Monopoli en el antiguo Convento de los Carmelitas descalzos. Una ley del 3 de agosto de 1862 estableció las normas de esta institución y en noviembre del mismo año se fijó el reglamento del mismo. La función del hospital seguía siendo la cura de los pobres enfermos por un tiempo determinado; en cuanto a los medios de financiación se continuaban manteniendo los títulos de su fundación, aunque en algunos casos se pagaba por las hospitalizaciones.

El estatuto orgánico del hospital de abril de 1887 se compone de tres capítulos:

I. *Primer capítulo -“Sede, origen y finalidad de la institución”*: las funciones eran la hospitalización y la cura de los pobres y enfermos de ambos sexos del mismo municipio con enfermedades agudas o crónicas; también se podía asistir a los que tenían domicilio en el municipio desde hace 5 años o que gozaban del derecho de ciudadanía; forasteros que se encontraban en la ciudad temporalmente, aunque en este caso tenían que pagar. Con la compensación del Gobierno o del ente de pertenencia, se asistía a los soldados. En el reglamento se indican las modalidades para acoger y dar asistencia a los que tenían enfermedades contagiosas.

II. *Segundo capítulo*: es relativo a la administración del hospital por parte de la Congregación Local de Caridad, según la Ley del 3 agosto 1862; de la misma procedía el director y el presidente.

III. *Tercer capítulo*: por lo que se refiere al personal, se establecía el número de empleados, sus funciones y su sueldo.

El hospital de San Jacobo no dependía de órdenes determinadas, sino que su regencia fue establecida por las voluntades de sus fundadores y benefactores, las normas internas y los reglamentos resultaban de las condiciones que se fijaban en los testamentos. Podríamos afirmar que era el benefactor más poderoso y rico quien determinaba las reglas del hospital, aunque, en la mayoría de los casos se trataba de canónicos y religiosos.

Con respecto a su localización, Rosanna Bianco (2002a) toma en consideración las noticias del testamento del Abad Paolo Rendella, que en 1608 cedió todos sus bienes a la institución cercana al Palacio Episcopal. Finalmente, en la capilla de la catedral dedicada a San Antón de Vienes se encuentra una representación de Santiago, una obra de Carlo Rosa en el siglo XVII (Bianco, 2002a).

El culto jacobeo era difundido en la ciudad portuaria de Monopoli, en la cual existía la imagen de un Santiago peregrino y protector de los peregrinos, bajo el cual se decidió unificar todos los hospitales. Otro elemento que podemos considerar significativamente importante es el hecho de que además del primer hospital dedicado a María Anunciadora, los otros dos hacen referencia a santos de peregrinaje, como, el culto de San Miguel. En definitiva, para la ciudad eran dos hospitales evidentemente dedicados a dos santos de peregrinación importantes para la región, y aún más para una ciudad portuaria como Monopoli.

7.10. EL PATRIMONIO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA BARI-BRINDISI. EL CASO DE SAN JACOBO DE OSTUNI

Desde Egnazia, la vía Trajana proseguía a lo largo de la ruta costera: *Egnazia-Brindisi*, pero durante la Edad Media se desplazó hacia el interior, pasando por los principales centros de colinas, entre ellos Ostuni. En esta ciudad señalamos una iglesia dedicada a San Jacobo. La iglesia de San Jacobo fue construida por voluntad del noble Pietro Caballero (cuya familia era originaria de la ciudad de Brindisi), que en su testamento del 10 de abril de 1423, dispuso su construcción tras su muerte. El motivo era recompensar la falta de peregrinaje hacia Santiago de Compostela (Bianco, 2002a; Corsi, 2002). En un documento del 11 de julio del año 1438, doña *Catuccia de Paptheodero* y de Giacomo Caballero, hijo de Aquille, ejercían el derecho de patronos sobre esta iglesia (Corsi, 2002), es decir que esta iglesia nació y fue una propiedad privada. Al contrario de las voluntades del fundador, que quería establecer una capilla fuera de la muralla de la ciudad, ésta surgió dentro del casco histórico (Bianco, 2002a); tampoco respetaba las dimensiones deseadas, ya que Pietro Caballero quería que fuese poco inferior a la catedral de la ciudad. En sus disposiciones, Pietro Caballero aclara los detalles interiores, por ejemplo, quería que la iglesia fuese decorada de la misma manera que la iglesia de Santa Caterina de Galatina, pero tampoco esta voluntad se cumplió. Hoy en día es una de

las capillas más antiguas de la ciudad y está integrada con los edificios de alrededor en una vía residencial de las familias aristocráticas y nobles de Ostuni.

La capilla nació como capilla familiar; por eso, en su interior se puede apreciar el blasón de la familia, además de un ciclo de frescos, dos estatuas de los Santos Cosme y Damián, un altar en piedra y una representación de Santa Irene, que era considerada la patrona menor de la ciudad, de hecho, en la representación la ciudad de Ostuni yace a sus pies. Consideramos oportuno remarcar las similitudes que existen entre la fundación de esta iglesia y la de Mola de Bari. En ambos casos los fundadores eran nobles y deseaban una capilla familiar, en ambas iglesias se encuentran los blasones de la familia. Además, en los dos casos se trata de “peregrinus in situ” que, en el caso del fundador de Mola, considera la vida un Camino y por eso se preocupa por la salvación de su alma y de sus familiares; en el segundo caso es un “peregrinus in situ” que no pudiendo ir a Santiago, manifiesta su fe construyendo una “Obra Pía”.

Llegando hasta la meta final de esta vía, o sea en Brindisi, en la iglesia de Santa María del Casale se puede encontrar el símbolo de peregrinación por excelencia: la concha (Bianco, 2002a, 2002b). Considerada la posición estratégica del puerto de Brindisi durante la Edad Media (como hemos comentado en el capítulo anterior), esta ciudad era evidentemente una etapa importante para peregrinos y cruzados.

7.11. EL CULTO JACOBEO A LO LARGO DE LA VÍA TRAJANA CALABRA. LA IGLESIA DEL PROTECTOR DE ESPAÑA EN LECCE

Lecce era un centro por el cual pasaban la Vía Trajana-Calabra y la Vía per compendium Tarento-Brindisi. En la ciudad se encuentran dos iglesias de nuestro interés: la iglesia de San Jacobo y la de los hermanos SS. Felipe y Jacobo.

La primera iglesia de San Jacobo surgió en el siglo XIV, edificada por el conde Raimondo Orsini del Balzo. Durante la mitad del siglo XV fue ampliada y en 1448 se creó la feria de San Jacobo por voluntad del príncipe de Tarento Giovanni Antonio, hijo de Raimondo Orsini del Balzo. En 1614, Ferrante I de Aragón hizo construir un convento que Felipe III de España cedió a los franciscanos conventuales. Fue reconstruida entre 1677 y 1679 y en el 1680 los monjes de la Orden de los Alcantarinos la abrieron al culto, siendo

consagrada el 5 de noviembre por el obispo de Nardò (Paone, 1999, 2000). Sin embargo, no es casual el hecho de que una orden española haya querido dedicar una iglesia al santo protector de Hispania; de hecho, el destino de esta iglesia estuvo relacionado con la presencia de los Borbones en el Sur de Italia, ya que cuando terminó el favor de los españoles y de Carlo de Borbón a los Alcantarinos, el convento de Lecce fue suprimido por un decreto del 7 agosto de 1809. Volvió a abrirse en 1866 y hasta 1898 los Alcantarinos se dedicaron al cuidado del servicio de la iglesia; además crearon un hospital para la acogida de los mendicantes. La iglesia es de estilo barroco, presenta una fachada muy simple en la cual destaca la estatua de San Jacobo en un nicho encima del portal. El interior está formado por una nave única y destacan elementos típicos del siglo XIX; por ejemplo, el suelo en mayólica y pinturas de estilo barroco, como “S. Giacomo Apóstol”, “S. José con el Niño”, y la pintura de “S. Pasquale Baylon”.

Por lo que se refiere a la iglesia suburbana de los Santos Felipe y Jacobo, ésta fue construida durante la segunda mitad del siglo XVI por Fulgenzio della Monica que la adornó de frescos, colocándola dentro del complejo de su villa suburbana que aún hoy da el nombre al área que desde la puerta de San Martín se extendía hasta la antigua villa del siglo XVI. El primero de mayo se celebraba la fiesta de los Apóstoles titulares de este lugar. Hace un siglo esta iglesia era conocida con el título de iglesia de la Adolorada, estaba abierta al culto, guardaba aún la pintura de los Apóstoles hermanos, que después fue trasladada a la pinacoteca de los hermanos menores. Tras haber sido desamortizada, la capilla fue transformada en un almacén. La capilla fue rescatada junto a los arreglos urbanísticos de la zona.

Finalmente, cabe señalar que en Salento la presencia de San Jacobo destaca en los centros de Nardò y Racale, en el ciclo tardo gótico de la iglesia de Santa Caterina de Alessandria y Galatina. En Nardò, la iglesia dedicada a San Felipe y San Giacomo fue construida alrededor del siglo XVIII, sobre una antigua iglesia de origen románica (Bianco, 2002b).

7.12. CONCLUSIONES

La coherencia de la región sagrada procede de la imagen que se plasma en el territorio, y su funcionalidad (*región funcional*) reside en la organización del espacio a partir de un núcleo. La acción unificadora antrópica se manifiesta en la organización del paisaje a través de estructuras sagradas, rutas e infraestructuras. Ambos, el Paisaje y el Patrimonio son imágenes que pueden ser analizadas en función de las expresiones culturales (Collignon, 1999). Puesto que cada religión tiene su sistema cultural y con eso su sistema simbólico, la representación del mismo a través de obras que componen el “Patrimonio” refuerza el concepto de *región sagrada cultural* que hemos avanzado en el primer capítulo.

El reiterado simbolismo destacado a la hora de analizar los bienes patrimoniales nos permite adoptar una “perspectiva semiótica”, de la misma manera necesaria cuando estamos investigando una imagen. En el caso del bien patrimonial, éste se convierte en un conjunto de referentes simbólicos organizados semánticamente para alcanzar un fin. Siendo cada elemento un “enlace” (significante) a un “sistema” (significado), nos atrevemos a comparar el bien patrimonial a un “hipertexto”, en el cual confluyen y se reúnen elementos históricos, artísticos, políticos y, desde luego, geográficos. El patrimonio posee su “lenguaje” en cuanto es “semióticamente” construido para expresar valores, modelos, creencias e ideas.

Como hemos indicado, el Patrimonio recubre más funciones, pero nos hemos centrado en el valor histórico y cultural. El culto jacobeo ha sido el hilo conductor de nuestra investigación y recopilación, aunque según la historiadora francesa D. Péricard-Mea (2004), el Patrimonio relacionado con Santiago es independiente de los Caminos, en cuanto dar vida al Patrimonio quiere decir, más bien, recuperar la historia de los que lo han creado. Efectivamente, la materialización del culto en elementos patrimoniales es un hecho “antrópico”, en cuanto son los seres humanos que “construyen”, que “codifican y decodifican” el sistema simbólico religioso, además de manifestar su “fe y voluntad”.

Por otro lado, como hemos apuntado al comienzo del capítulo, para J. Fernández Arenas (1995), el Camino reside en el patrimonio artístico y cultural, es decir, en una pluralidad de elementos, dentro de un espacio sacralizado, sin los cuales no existiría el valor del “Camino”. De hecho, una de las características que distingue el Camino de Santiago de las demás peregrinaciones es el interés de las instituciones por fijar topográficamente su trazado (Fernández Arenas, 1995). Al respecto volvemos a defender la tesis según la cual *los peregrinos in situ* han “trazado” su camino dentro del microcosmos-ciudad según criterios

personales. De esta manera, la pregunta es: “¿*Qué relación existe entre el Patrimonio jacobeo y el Camino jacobeo?*”. Sin embargo, un elemento patrimonial no hace un Camino, pero no podemos ignorar su localización y su significado, puesto que son índices de difusión del culto jacobeo y *landmarks* de la región sagrada cultural y funcional.

La historiadora del arte Rosanna Bianco (2002a; 2002b) afirmaba que en los centros a lo largo de las vías de comunicación consulares ha sido posible encontrar una iglesia dedicada a Santiago en puntos estratégicos para el peregrinaje. En nuestra investigación hemos ampliado este “catálogo”, añadiendo iglesias y capillas derrumbadas y desaparecidas, en cuanto son útiles para profundizar en la difusión del culto jacobeo en Apulia. Los bienes patrimoniales que hemos destacado (cenobios, iglesias, monasterios, hospitales, etc.) poseían un valor simbólico relevante dentro de su época. Por lo tanto, no podemos prescindir de su pasado para comprender por qué lugares de la misma región han tenido una diferente “historia del culto”. El atributo de “sacralidad” y el “poder sagrado” de un lugar o espacio se miden en función de su papel en la historia y en función de su “posición absoluta y relativa” dentro del sistema (religioso, de caminos, de lugares sagrados, etc.). La difusión de la sacralidad es el “efecto contagio”, por el cual, según una modalidad osmótica, el espacio que rodea una determinada estructura religiosa adquiere el mismo nombre o la misma advocación. El culto y la devoción han plasmado y organizado el territorio; alrededor de una estructura religiosa se han concentrado unos intereses que se han concretado en manifestaciones territoriales a distintas escalas (aldeas, barrios, parroquias, etc.). La cultura jacobea ha sido un ejemplo de cultura como factor de: “*organización de los espacios o de individualización de una región*” (Collignon, 1999: 106).

Hemos considerado los casos de la región de Apulia en donde, a partir de un núcleo constituido por una estructura religiosa, se ha creado un espacio sagrado. La historia de la aldea San Jacobo en Lucera y en Foggia son ejemplos del papel urbanizador de los monasterios durante la Edad Media. En Barletta y en Bari, a partir de la iglesia nació el barrio de San Jacobo; en el caso de Molfetta desde el cenobio se creó el puerto de San Jacobo; y, sin olvidar, el Barrio de San Jacobo en Laterza. En todos estos casos señalamos la proximidad a una vía de comunicación; en el caso de Lucera y de Foggia, la aldea se encontraba cerca de vías públicas; en el caso de Barletta y de Molfetta, la iglesia y el puerto (Molfetta) eran próximos a la Vía de la Costa, en el caso de Bari, el barrio estaba próximo al “Camino de Santiago” y en Laterza el complejo monástico estaba próximo a la Vía Apia-Tarantina. Considerando los casos analizados, y a pesar de ser distintos entre ellos, podemos apreciar

que el papel urbanizador desarrollado por el culto a los santos “contagia” a la toponomástica de la ciudad.

Para identificar las relaciones entre el patrimonio con advocación jacobea y el Camino de Santiago podemos considerar tres criterios:

I. *Criterio temporal*: si tomamos como referencia la fecha de fundación de las estructuras religiosas jacobeanas, podemos apreciar que no siempre es posterior a la creación del “lugar sagrado” Santiago de Compostela. Como son los casos de las primeras iglesias de Barletta, la iglesia de San Jacobo y San Bernabé en Lucera (siglo IX) o la necrópolis de Vieste (siglo III). La devoción a San Jacobo es difícil de relacionar con el Camino de Santiago. La fundación de la estructura está relacionada con la imagen del Apóstol San Jacobo, conocido antes que se crease todo el sistema a su alrededor. Por el contrario, entendemos que la pluralidad de iglesias, monasterios y hospitales que surgen alrededor del año Mil, con un estilo sobre todo románico, hacen referencia a la imagen de San Jacobo Apóstol Peregrino y al Camino de Santiago.

II. *Criterio devocional*: remarca la función de la advocación de una iglesia a la hora de comprender el valor de un bien patrimonial. En Foggia, en Lucera y en Lecce la advocación a Santiago era acompañada por otra a San Felipe o San Bernabé, comprendemos que la devoción jacobea se relaciona con una más general “devoción apostólica” y, de esta manera, a una imagen religiosa procedente de la Biblia. Aunque no podemos olvidar el caso de la iglesia de SS. Jacobo y SS. Nicolás de Bari, evidentemente dedicada a dos santos de la peregrinación. La advocación de la iglesia cambiaba a lo largo del tiempo; en el caso de la abadía de las Islas Tremiti, la advocación jacobea fue substituida por la mariana. Por el contrario, en Trani a la advocación mariana se substituyó una jacobea. Otro aspecto relacionado con la devoción es el porqué elegir a un santo y no otro. Analizando las similitudes entre las iglesias de Mottola y de Laterza, en ambos casos la representación de Cristo Pantocrátor indica que se trata de iglesias funerarias. De esta manera, a través de estas estructuras se materializaba la imagen popular según la cual San Jacobo ayudaba al *Homo Viator* en el traspaso desde la vida “material” a la vida “inmaterial”.

III. *Criterio geográfico*: las estructuras religiosas que hemos considerado son: hospitales, cementerios e iglesias, en algunos casos con anexos como son los monasterios. En realidad

hospitales y cementerios cumplían funciones parecidas pero en un distinto momento de la vida: el hospital servía para la acogida en vida, mientras que el cementerio servía para la acogida tras la muerte. Los hospitales jacobeos en Apulia surgieron en las ciudades de Barletta, Molfetta y Monopoli, o sea en tres ciudades portuarias, poniendo de relieve su función de estructura de acogida para los peregrinos que se movían entre los tres lugares de peregrinación de la cristiandad. En cuanto a las similitudes entre el hospital de Monopoli y de Molfetta, las distintas instituciones (inicialmente religiosas), que se habían encargado de asistir a los enfermos y peregrinos, vieron disminuir sus rentas y fueron obligadas a unificarse. En ambos casos, la naturaleza de la institución fue “desacralizándose”. Las estructuras hospitalarias se convirtieron en hospitales civiles, debido también a una progresiva disminución del tránsito de peregrinos.

Con respecto a los cementerios, se hallaban en las ciudades de Barletta, Bari y Molfetta, y bajo la estructura de necrópolis en Vieste y Mottola. Pero no hay que olvidarse de la capilla familiar de Mola de Bari que tenía en su estructura una cripta funeraria. Una vez más, destacamos la relevancia de las ciudades costeras. El itinerario jacobeo estaba lleno de iglesias dedicadas a San Jacobo que servían para indicar el Camino, por eso se encontraban en dirección Noroeste (Gai, 1993; Lavermicocca, 2006). Las iglesias con advocación jacobea que hemos mencionado son muchas, distintamente distribuidas a lo largo del territorio regional. Pero, por lo que se refiere a su localización urbana en las ciudades de Bari, Barletta, Molfetta y Trani surgen todas próximas al mar, a lo largo de una directriz que era la vía de la costa.

Las representaciones iconográficas de Santiago en Apulia tienen origen a partir del siglo XII hasta el XVII, conociendo un momento de gran difusión durante el siglo XV (Bianco, 2002a, 2002b). La iconografía de San Jacobo podría distinguirse según el momento histórico: existe un San Jacobo antes de la difusión del locus de peregrinación y unas imágenes después del mismo. En el primer caso, se menciona un modelo de representación iconográfica poco difundido hasta finales de la Edad Media, según el cual Santiago es artífice de milagros⁹⁸. En el caso pullese, el fresco hagiográfico de Santa María de Giano en Bisceglie y el fresco de la iglesia de San Jacobo en Laterza representan el milagro del colgado. Este era uno de los

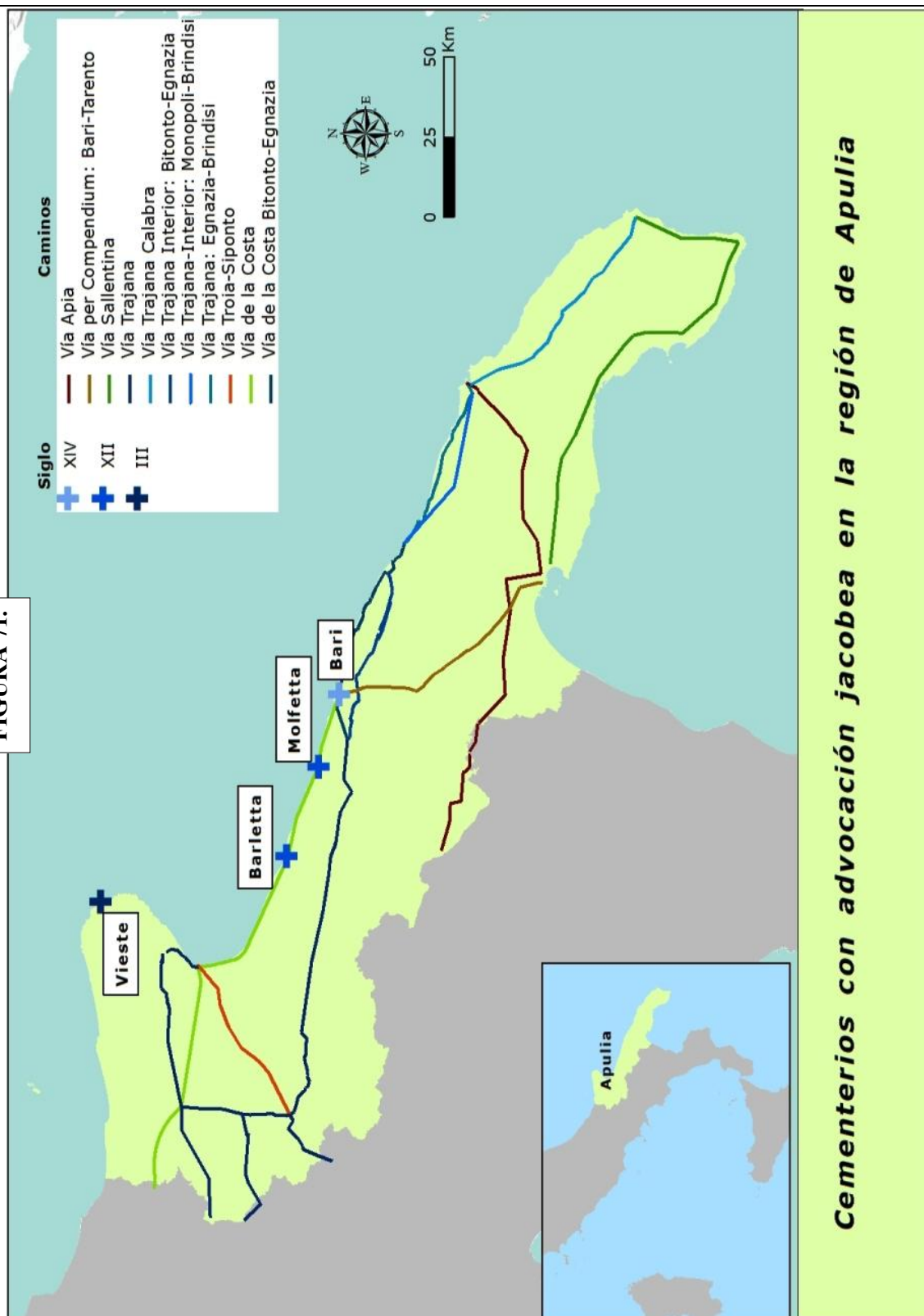
⁹⁸ La fuente es el relato apostólico apócrifo llamado Pseudo-Abdias en la *Magna Passio*, en la cual se relata su triunfo del Apóstol sobre el mago Hermógenes mientras ba rezando en Judea y Samaria. Según leyenda, las autoridades judías querían disuadir a Santiago de profesar el Cristianismo a través de la magia, por lo que Hermógenes envió su asistente Fileto a Santiago y el mismo mago fue convertido al Cristianismo. Hermógenes envió los demonios para capturar a los dos cristianos, pero Santiago triunfó una vez más y el mago fue obligado a quemar sus libros (Yarza Luaces, 2007).

milagros más conocidos en tierras de Apulia. Quizás para comprender la “popularidad” de este milagro hay que también considerar el papel desempeñado por las tradiciones populares; de hecho, en el 1934 el ciudadano de Altamura⁹⁹ Ezio Levi decidió poner por escrito un poema de la tradición popular oral de este mismo centro. El poema titulado “Un poemetto pugliese intorno a Santiago de Compostela” expone en verso el milagro del colgado y podemos considerarlo un ejemplo de la fuente de saber popular sobre la peregrinación a Santiago.

Otra imagen es la de *San Jacobo Peregrino*. Santiago fue el primer Apóstol mártir de la historia cristiana por su fe, *viator* en vida y después de la muerte, ésto permite a los peregrinos identificarse con él. Su condición de *viatoris* lo ha hecho Santo Protector de todos los que recorren los distintos itinerarios por *devotionis causa* (Bianco, 2002a). En los siglos XI y XII, Santiago era representado como un peregrino con elementos específicos como: bordón, mochila, traje y concha. Además de Santiago Apóstol, otra representación es la de Santiago Matamoros, Santiago el guerrero que lucha contra los moros.

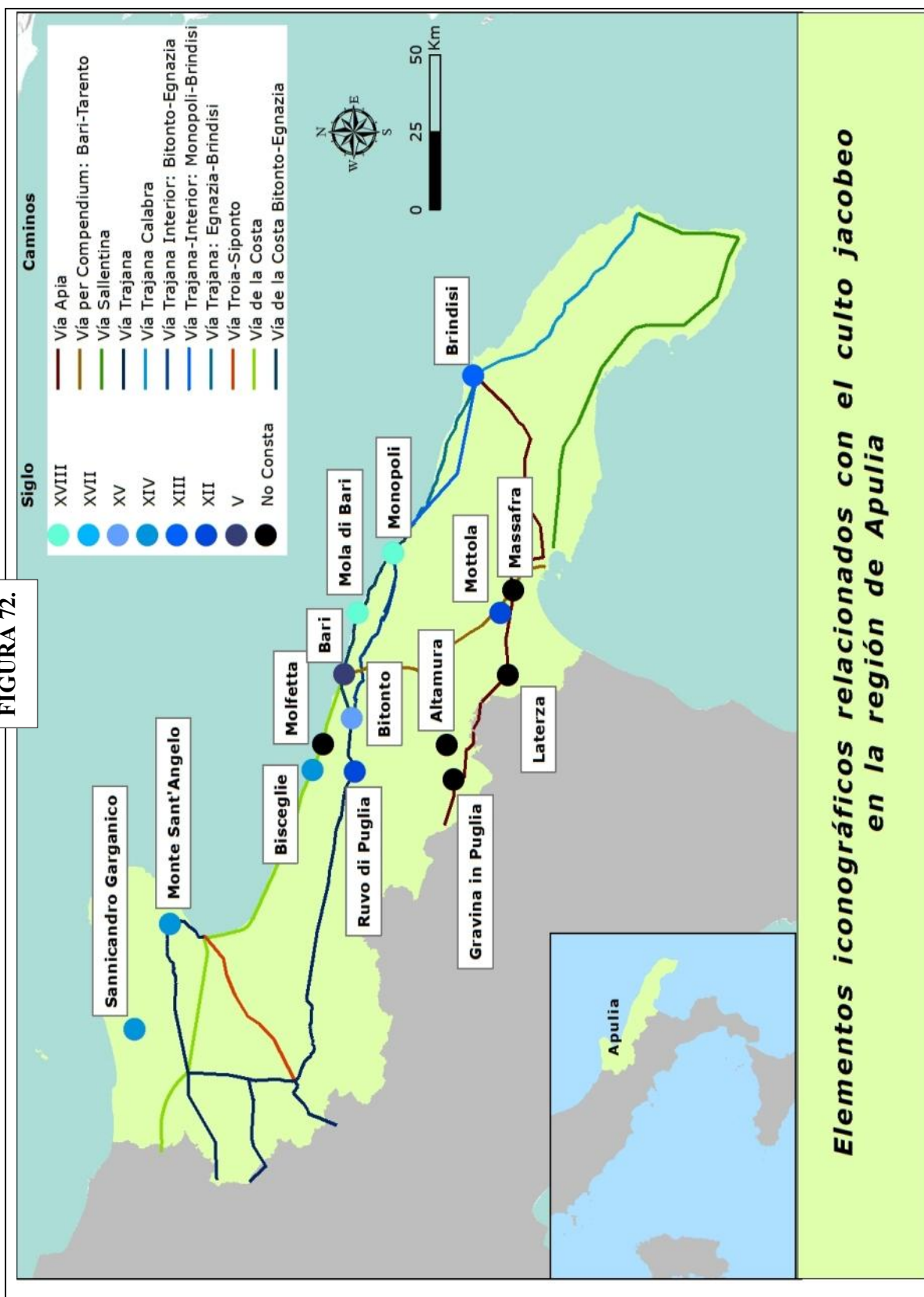
⁹⁹ Altamura es un centro que se encuentra a lo largo de la vía Tarantina.

FIGURA 71.



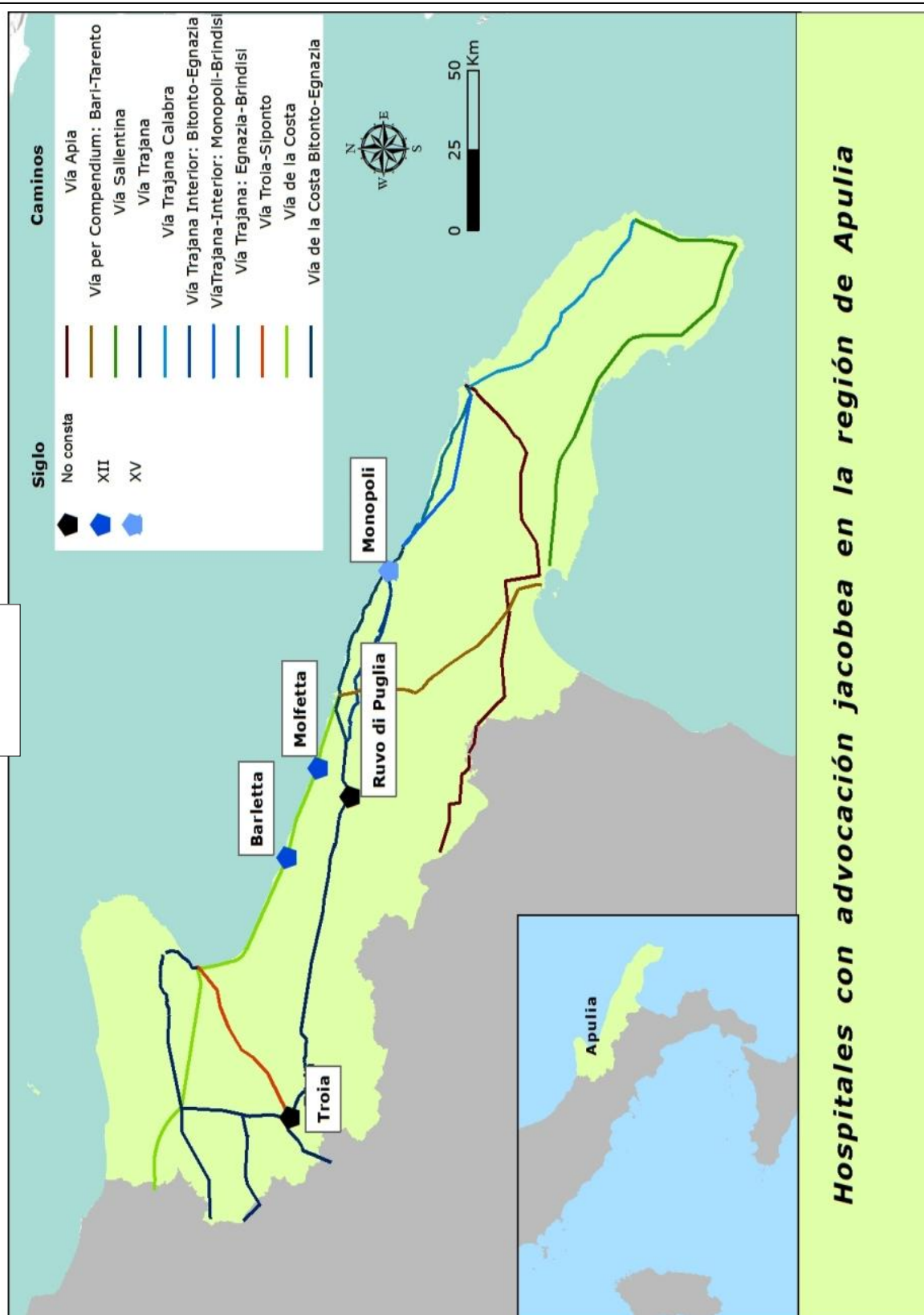
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 72.



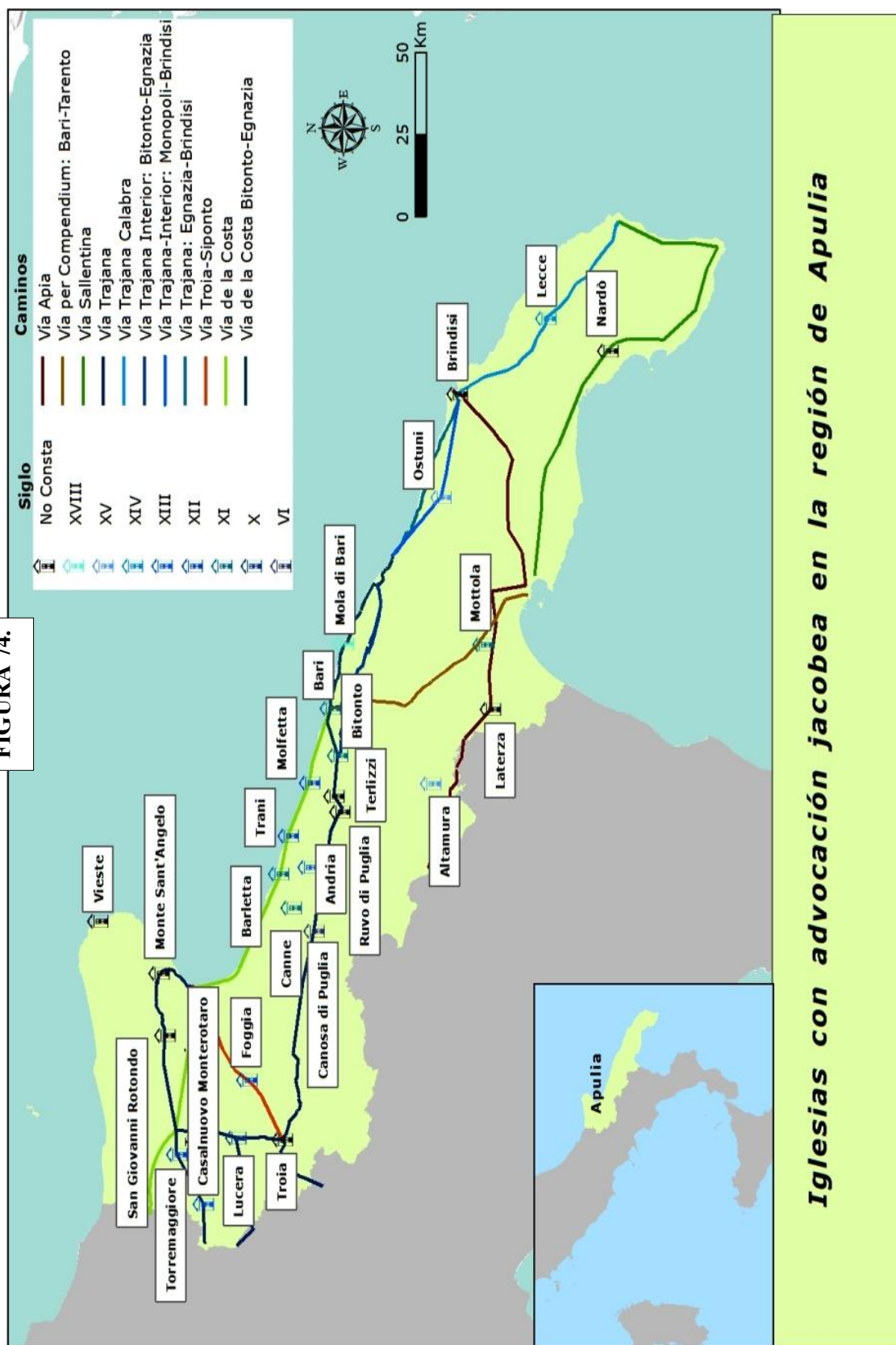
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 73.



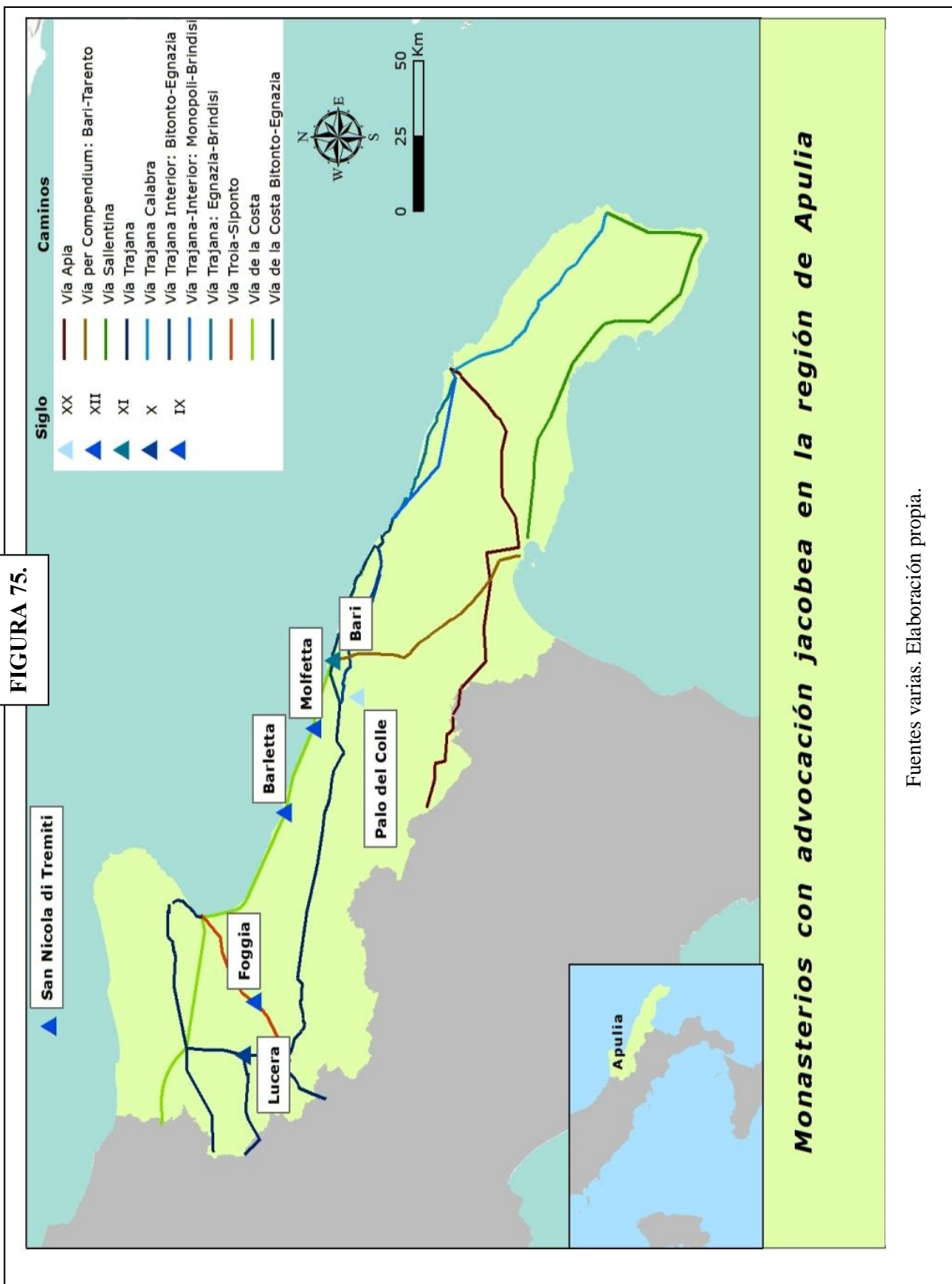
Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 74.



Fuentes varias. Elaboración propia.

FIGURA 75.



Fuentes varias. Elaboración propia.

CAPÍTULO 8.

***LAS IMÁGENES A TRAVÉS DE LA LITERATURA.
EL CULTO JACOBEO Y
LA LITERATURA ODEPÓRICA ITALIANA***

*“Chi cammina il mondo sparge sudori e raccoglie cognitioni che sono profittevoli a sé e possono essere di giovamento anche ad altro. (...) Così il corso dell'altrui traversie segnò a noi una strada di felicità. Simili carte da pellegrinare per terra sono i libri che ci descrivono viaggi del mondo in cui, a costo dei pericoli di chi si cimentò, s'imparano con sicurezza”*¹⁰⁰ (Laffi, 1989:49).

La “palabra” posee un poder supremo, ya que colabora a crear lugares e imágenes de los mismos, que desde luego también son lugares sagrados. El **Poder** que hemos llamado en cuestión en el tercer capítulo vuelve a demostrar sus potencialidades manifestándose en la palabra (escrita u oral). La literatura es un espacio a través del cual se puede “crear” un lugar geográfico (y sus atributos), dado que literatura no es sinónimo de realidad; si tomamos como ejemplo los relatos de milagros o las leyendas, nos damos cuenta del distinto nivel de “creatividad”. A pesar de que no todo es ficticio, hemos remarcado este aspecto porque queremos poner de relieve de qué manera la literatura ha contribuido a crear y a difundir la dimensión sagrada de un espacio y de su “imagen”.

El término literatura hace referencia a una gran variedad de géneros, pero centraremos nuestra atención en la literatura odepórica jacobea. El peregrinaje, idioma empleado para expresar el viaje en la tradición occidental (Coleman y Elsner, 2003), ha dado lugar a una escritura de viaje, cuyas fuentes primarias han sido obras como la *Biblia* y el *Códice Calixtino* (Caucci von Saucken, 1983). Para el historiador francés Jacques Le Goff (2008), las fuentes literarias son relevantes en cuanto permiten destacar un perfil histórico e investigar como se ha formado la memoria colectiva, puesto que a través de las fuentes se difunden imágenes radicadas en la colectividad. Si asumimos que la imagen es una forma de expresión de la memoria colectiva, la literatura llega a ser una “sede” o una “herramienta” de difusión de la misma. Las imágenes literarias pueden ser consideradas desde una doble perspectiva:

- ✓ La producción literaria genera “imágenes” de un lugar, por ejemplo la metáfora del Camino o el mito de fundación.

¹⁰⁰ Traducción propia: “*Quien camina por el mundo difunde sudores y recoge saberes que son proficuos para sí mismo y para los demás. De esta manera, la experiencia anterior del otro nos marcó una ruta de felicidad. Semejantes cartas de peregrinación por tierra son los libros que nos describen los viajes por el mundo y gracias a los cuales, a coste de peligros de quien lo intentó, se aprende con seguridad*”.

- ✓ La literatura se sirve de “imágenes verbales”: figuras de sentido, alegorías, metáforas, similitudes, fabulas, parábolas, etc. Por ejemplo, los poetas han empleado la metáfora o el símbolo del Camino y su sentido moral, ético y religioso, hasta el punto que se han identificado con el caminante (Santos, 1993).

En este escenario el viaje ha sido un *Leitmotiv* de la producción literaria, adecuándose a los cambios de la experiencia o conciencia humana (Dotras, 1993; Santos, 1993). Tras el peregrinaje religioso medieval, la mentalidad moderna del Renacimiento y de la Ilustración dio lugar a una nueva concepción de espacio y viaje; se abrieron nuevos horizontes físicos y morales y, al ideal monástico, se sustituyó la curiosidad renacentista.

En el presente capítulo hacemos un recorrido a través de la literatura odepórica italiana compostelana, que desde el siglo XIV ha enriquecido las fuentes literarias jacobas y ha contribuido a “dar a conocer” la ciudad de Compostela, siempre acompañada de su “Camino de peregrinación”. Sin embargo, la secularización de estos siglos hace que los relatos de viajes ya no se centren solo en contenidos religiosos, sino “revelen” otras facetas del Camino de Santiago, que madurarán en el tiempo. En primer lugar, ponemos de manifiesto de qué manera la literatura es útil para las investigaciones geográficas; en segundo lugar, interpretamos la literatura desde el punto de vista del culto jacobeo. Sucesivamente, “interpretamos” las obras más relevantes de la literatura odepórica poniendo de relieve los intereses de nuestra investigación: los rituales, la imagen del peregrino, la imagen del Camino y la imagen de Santiago de Compostela. El objetivo es destacar aquellos atributos específicos que se suelen asociar al culto jacobeo y que reenvían a la ciudad y al Camino.

8.1. LA LITERATURA AL SERVICIO DE LA GEOGRAFÍA

Las primeras investigaciones de las obras literarias en clave geográfica han sido llevadas a cabo a principios de los años 1980, por autores como David Seamon (1976), William Lloyd y Christopher Salter (1977), Douglas Pocock (1978, 1979) y Yi-Fu Tuan (1978, 1980). El objetivo era ampliar las modalidades de investigación del espacio vivido y del lugar de acción del ser humano; de hecho, en la obra: *Humanistic Geography and Literature* Pocock (1981) defiende la incorporación de nuevas formulas de comprensión de la realidad espacial vivida y sentida por los seres humanos. Desde su punto de vista, la literatura es capaz de capturar la atención humana, creando, interpretando y emocionando a través de

distintas representaciones de la realidad. En definitiva, citando al geógrafo español Joan Nogué (1983) la literatura es:

*“Un petit microcosmos de la realitat. A cada època i cada context la literatura crea les bases per a una nova percepció del món i, alhora, ella mateixa és producte d’una percepció, és percepció. Ens permet d’explorar la base experiencial del nostre món i tot un seguit de conceptes fonamentals per a la geografia humanística”*¹⁰¹ (Nogué, 1983:202).

Cada género literario refleja e interpreta la expresión de un momento, convirtiéndose en una herramienta útil para conocer la percepción del ser humano en una determinada época. La literatura difunde una distinta percepción del mundo, por lo tanto es una forma de experimentar el lugar (*place*) de cada uno. En tal sentido la geografía humanística ha contribuido a la revalorización de conceptos como lugar y espacio vivido. Ha puesto en énfasis los aspectos humanos de la geografía, el lugar concreto de la acción, el ámbito afectivo de la experiencia humana, el mundo realmente vivido y ha exigido la recuperación del punto de vista del individuo y su cognición del mundo. La geografía humanística plantea el acoplamiento de lo científico a la realidad social, pide al geógrafo mayor compromiso y participación en la realidad en la que vive para entender la relación ser humano-medioambiente. Según la filosofía fenomenológica, todo el conocimiento es subjetivo (Campillo, 1989).

Desde el punto de vista del geógrafo Yi-Fu Tuan (1976), la literatura es poderosa porque crea imágenes fuera de emociones y percepciones y refleja una realidad humana, más o menos compleja en función de la implicación del autor y de las ciencias sociales. Considera que el ser humano está dotado de órganos sensoriales, que le propician una excepcional y refinada “*capacity for symbolization*” (Tuan, 1977), que se une a la experiencia para sentar las bases de un modelo de construcción de la realidad. Bajo el término experiencia, reúne sensaciones, percepciones y concepciones: las emociones afectan a la experiencia humana. La experiencia implica vivir y aprender a moverse dentro de un contexto; como consecuencia, el valor experiencial reside en el aprendizaje a partir de lo vivido y en su aplicación. Para participar en el mundo, el ser humano se sirve de simbolizaciones e imágenes, siendo éstas

¹⁰¹ Traducción propia: “... un pequeño microcosmos de la realidad. En cada época y cada contexto la literatura crea las bases para una nueva percepción del mundo y, al mismo tiempo, ella misma es producto de una percepción, es percepción. Nos permite explorar la base experiencial de nuestro mundo y de toda una serie de conceptos fundamentales para la geografía humanística”.

más directas y eficaces a la hora de inscribirse en su mente y marcar su cognición y percepción del mundo. Por lo tanto, el enfoque experiencial lleva a:

- ✓ Crear lugares (sagrados).
- ✓ Peregrinar (moverse en el espacio para alcanzar un objetivo).
- ✓ Compartir sus experiencias: sensaciones, emociones y percepciones.

Distinta es la posición de David Seamon (1976), según el cual la ojeada al mundo a través de la literatura es una fusión ambigua entre varios niveles; por ejemplo, el nivel intelectual y emocional, real o imaginado. Aunque considerando el nivel de involucramiento del escritor en la novela habría que entender hasta qué punto reproduce la realidad humana, o si se trata más bien de la percepción de una realidad humana. El estudio geográfico de una obra literaria permite investigar la territorialidad y la dimensión cotidiana del ser humano (Copeta y Costantino, 1985), que dependen de varios factores, entre los cuales destacamos sensaciones, edad, cultura, estatus socio-económico y experiencias anteriores. El concepto de Territorialidad se define a partir del concepto de “Espacio”, que podemos distinguir en:

- ✓ *Espacio percibido*: es el primer nivel de espacio que se revela a la conciencia y al conocimiento del individuo. A través de un proceso de representación, puede convertirse en imagen. Por ejemplo, los autores de los diarios de viajes y de los itinerarios describen el paisaje, indicando sus emociones. La experiencia espacial tiene una duración temporal limitada. Para D. Pocock (1981), el lugar físico es remplazado por nuestra sensibilidad y por nuestra percepción e imagen de un lugar.
- ✓ *Espacio conocido*: es el espacio que se hace más complejo en el tiempo. Puede coincidir con el espacio de nuestra vida cotidiana, de nuestras relaciones y prácticas. Es el espacio de nuestra territorialidad y de nuestra cotidianidad.
- ✓ *Espacio vivido*: es el espacio interiorizado, que procede de experiencias directas y emocionales. Es el objeto de interés del geógrafo humanista, que investiga aspectos como: significados, valores, objetivos y propósitos de la acción humana, centrándose en la acción humana dentro de un lugar (Unwin, 1995). Este espacio de la vida cotidiana nos lleva al pensamiento fenomenológico.

La literatura es útil a la geografía en cuanto es una fuente documental y de información; es una “*font d’exploració, de les relacions home-medi*” (Nogué, 1983:201) y es una herramienta de conocimiento de una realidad geográfica y humana. Las representaciones de una obra literaria dependen de la experiencia del lugar y de la relación con el territorio por parte del autor. En una producción literaria reconocemos dos actores:

I. *El autor*: se implica personalmente, manifestando su posición en un “espacio” creado para que el lector pueda acceder. Aquí externaliza su dimensión personal con respecto a: ideología, creencias, valores y experiencias; desde luego, no se trata de una “imagen neutral”, sino es siempre mediada por la postura y la disposición del autor. Por muy objetivo que sea, el autor es siempre quien decide y selecciona los contenidos de su obra. Por lo que se refiere a los géneros literarios, Seamon (1976) parte del presupuesto que las novelas y los poemas son claramente elementos de investigación fenomenológica, él aplica lucidamente las nociones fenomenológicas de interioridad y exterioridad.

II. *El lector*: puede ser “trasladado en el tiempo y en el espacio”. A través de la literatura, el ser humano puede revivir, participar y experimentar el mundo en el que vive.

Según el geógrafo Ian Cook (1981), para ambos el geógrafo humanista y el novelista, la conciencia resulta de la interpretación individual del mundo, de hecho ambos se interesan por experiencias y valores individuales. El geógrafo tiene que analizar la literatura como materia de arte y a partir de una realidad subjetiva debe ser capaz de conseguir una percepción adecuada de la realidad. La tarea del investigador es deducir la información intentando distinguir lo verdadero de lo ficticio y de lo subjetivo. De este modo, para el lector, el “espacio literario” es una forma de conocimiento de la realidad (Olsson, 1983) y de la gente que integra la sociedad. Por ejemplo, la novela es un medio de comunicación que representa una información de segunda mano entre realidad e imágenes personales de la realidad (Cook, 1981). La exploración geográfico-literaria puede considerarse una manera para identificar y analizar informaciones como percepciones o imágenes expresadas subjetivamente; la proyección de las experiencias emocionales tiene una gran importancia para el geógrafo humanista (Nogué, 1983).

8.2. EL CULTO JACOBEO EN LA LITERATURA

La producción jacobea presenta un distinto nivel de creatividad y de imaginación; cada producción ha alimentado el imaginario colectivo. Desde luego, la aparición del tema jacobeo en la literatura italiana tiene su origen en la Edad Media. La literatura medieval de la Europa occidental permite distinguir dos estadios de desarrollo de la idea de movimiento:

- ✓ *Movimiento físico*: desplazamiento espacial.
- ✓ *Movimiento metafísico*: estado interior del ser humano.

La difusión de la ideología cristiana y la popularidad de la idea de movimiento durante la época de las cruzadas (Guriévich, 1990) hicieron de la peregrinación el principal motivo literario occidental para el pensamiento cristiano (Dotras, 1993), conservando su sentido religioso y ético hasta el siglo XX (Santos, 1993). Como consecuencia, el peregrino era el estereotipo del viajero, que, como hemos ya indicado, encarnaba la metáfora de la vida como peregrinación (Dotras, 1993). De todas formas, los orígenes de la literatura jacobea resultan de una “mezcla” de géneros, como por ejemplo hagiográfico y épico, sin olvidar la fuente primaria: el *Códice Calixtino*, primera guía de peregrinación¹⁰² (Caucci von Saucken, 1984; Plötz, 1993c). Desde el siglo XI, la producción literaria se ha diversificado en función del género literario, del idioma y del nivel de secularización, pero esta diversificación está fundamentalmente basada en los rasgos culturales de la época histórica. Los géneros medievales de relieve fueron dos:

- ✓ La *literatura hagiográfica*: consiste en la redacción de la biografía de un santo después de su muerte con la intención de promover un lugar de peregrinaje o suscitar evocación. En el caso de Santiago el Mayor, el peregrinaje fue un elemento constitutivo de la santidad (Péricard-Mea, 2004).
- ✓ Las *chansons de geste*: mezclan lugares reales y lugares imaginarios, nombres exactos y nombres inexistentes; modelan y transforman una época, así mismo han alimentado una geografía imaginaria e histórica (Le Goff, 2008) consolidada a través de la constante repetición de los topónimos, para que el oyente (hoy lector) los memorizase. Según Péricard-Mea (2004), gracias a las *chanson de geste*, Joseph Bédier (1912) ha contribuido a relanzar el

¹⁰² En Italia el *Liber Sancti Iacobi* fue traducido al italiano de Toscana en 1238.

interés por el peregrinaje a Santiago, a través de la difusión de leyendas épicas que han amplificado la difusión de las imágenes de Compostela y de Galicia (Di Nola, 1991). Así mismo, hacer el Camino evocaba el recuerdo de los legendarios héroes carolingios (Gil García, 1988), pues se narraba la entrada de Carlomagno haciendo referencia a las etapas principales del Camino.

En el caso italiano, citamos *Entrée en Espagne* (1320), en la cual se relatan las gestas de Carlomagno durante sus primeros años de estancia española. Los protagonistas hacen referencia a su misión que consiste en “liberar el Camino de Santiago”. Otra obra fue la *Prise de Pampelune* (1350), que es una continuación del poema anterior. La obra es de Nicoló de Verona que demuestra un óptimo conocimiento del Camino de Santiago, adquirido por experiencia propia o a través de experiencias de otros peregrinos. También en este caso, Carlomagno está encargado de liberar el Camino de Santiago. Las etapas del Camino indicadas en esta obra hacen referencia a las mencionadas en la *Guía del Peregrino*.

Una atención aparte merece la *literatura odepórica*, ampliamente difundida a partir de la ya mencionada *Guía del Peregrino*. A tal propósito, según la historiadora española Ofelia Rey Castelao (2006), se ha creado un mito en torno a este quinto libro del *Liber Sancti Iacobi*. Desde su punto de vista, no está claro hasta qué punto fue una verdadera guía del peregrino, puesto que durante la Edad Media pocos sabían leer y, además, no está claro en qué idioma se transmitía. Además, muchas de las guías de viajes que se difundieron a partir del siglo XV seguían un modelo elaborado por nobles y clérigos, que mezclaban experiencias personales, indicaciones útiles o representaciones. A pesar de que para algunos la literatura de viaje existe desde siempre, según el medievalista español Manuel Díaz Díaz (1991) hay unos “ingredientes sustanciales” que la caracterizan y que aún no se aprecian en la literatura de viaje medieval. Estos aspectos claves son:

- ✓ Descripciones corográficas de las regiones visitadas.
- ✓ Especial atención a la fertilidad y a los productos de las regiones visitadas.
- ✓ Evocaciones sobre el desarrollo explícito de caracteres etnográficos.

Inicialmente, los autores centraban su atención en las informaciones de viaje, las condiciones climáticas de los lugares que visitaban, las dificultades y los riesgos del viaje, sin aportar alguna descripción de lugares, paisajes o poblaciones (Bencardino y Prezioso, 2007). Puesto que los viajes eran peregrinaciones, es decir: “*experiencias de encuentro con lo*

trascendente”, los principales aspectos que se ponían de manifiesto eran hospitalidad y asistencia. Tras la crisis de las peregrinaciones durante el siglo XVI, la vertiente religiosa fue disminuyendo, y en la misma literatura de viaje se empezaba a prestar más espacio al “entorno del viaje” (Chao Mata, 1993), como confirman los itinerarios que analizamos a continuación. Además, los viajes dejaban de ser únicamente religiosos para ser también culturales, como demuestra el interés cultural en visitar centros y ciudades, ya no solo sagrados. En consecuencia, la secularización renacentista transformó el sentido del viaje y a finales del siglo XIV la peregrinación y el viaje penitencial se convirtieron en viajes culturales y los peregrinos eran viajeros. Los *aspectos fenomenológicos del viaje* (descubiertas, exploraciones, adquisición de información histórica o geográfica), antes menos evaluados con respecto a la *experiencia interior* del viaje (Dotras, 2001), empezaron a florecer.

Desde nuestro punto de vista geográfico, reconocemos dos valores fundamentales de la escritura:

I. *Práctica de la peregrinación*: el acto de escribir diarios e itinerarios es una “práctica de la peregrinación”, que puede tener lugar durante el viaje en forma de notas/apuntes de viaje o diario, o después de la peregrinación, cuando se decide redactar mejor los apuntes tomados. En clave moderna, y desde el punto de vista de la geografía del turismo, ésta es una manera para revivir y mantener vivo el recuerdo de la experiencia del Camino, como son hoy las fotos, los videos, los diarios de viajes, los blogs, etc. El texto sirve al peregrino para llenar el vacío que advierte entre expectativas y experiencias. A través de la narrativa de peregrinaje, los peregrinos pueden renegociar el significado del *estatus viatoris*, asimismo el ego autoral emerge como lugar de este proceso (Coleman y Elsner, 2003).

II. *Manifestación de devoción*: testimonia los rituales que se han cumplido a lo largo del viaje y confirma la conclusión del mismo. Además, el peregrino habla de sus experiencias, manifiesta sus sensaciones y emociones, así que la autoría es simultáneamente una expresión de acción y una forma de obediencia al lenguaje canónico. Por ejemplo, la experiencia del espacio geográfico se convierte en una matriz en la cual los únicos términos espaciales son el punto de partida y el punto de llegada. La llegada llena el sentido de la peregrinación, como demuestran las “escenas de conmoción” que recorren con frecuencia en los itinerarios y que los peregrinos describen cuando ven la catedral o la ciudad de Santiago.

A la hora de considerar los rasgos que caracterizan a este texto podemos destacar elementos que reenvían al discurso acerca de lo sagrado y de las reliquias:

- ✓ Los textos son creaciones y como tales soportan la función creativa e imaginaria de las reliquias.
- ✓ Los textos más conocidos están relacionados con los centros sagrados más importantes.
- ✓ Los textos no son importantes con respecto al contenido o a las informaciones, sino en lo que se refiere a su existencia. Si pensamos, por ejemplo, que el ser humano de la Edad Media no era consciente de su entorno, es comprensible porque en sus textos no presta atención a informaciones de paisaje y localización, sino a lo que hace.
- ✓ Como prescribe la cultura medieval, la imagen “jacobea” surge tradicionalmente de la Biblia, que una vez más se confirma fuente primaria para la cultura y visión del mundo medieval.
- ✓ En los textos narrativos se reproduce la tensión “Narrativa vs. Experiencia” que nos reenvía a la tensión “Mito vs. Realidad”.
- ✓ El valor mítico y simbólico de esta producción literaria está en sintonía con el simbolismo medieval.

Para la literatura odepórica jacobea en Italia tenemos que reconocer la aportación de dos obras:

I. *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo XX*, de Arturo Farinelli: es un soporte a la investigación de los peregrinos a partir del siglo XV. A. Farinelli recopila notas y documentos de viajeros y peregrinos (es decir informaciones bibliográficas), con el objetivo de descubrir los que habían logrado llegar hasta Santiago de Compostela. El resultado de su investigación pone una vez más de manifiesto la importancia del peregrinaje medieval compostelano, convirtiéndose en el estereotipo dominante de Santiago: “*Santiago se impone como la Jerusalén de Occidente; Santiago es la meta suspirada, es el apoyo más robusto de la fe y de los infelices oprimidos por la culpa, es el lugar de la expiación, de afectos infalibles*” (Farinelli, 1944, I, 37).

II. *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, de Paolo Caucci von Saucken (1983): es el resultado de una investigación en la cual se presenta el estatus quo de la literatura de viaje italiana. De todas formas con el paso del

tiempo, el Centro Italiano di Studi Compostellani ha enriquecido la bibliografía con nuevas relaciones de viaje, como por ejemplo las de Albani, Rettabene y Ballerini, Bacci y Naia (Fucelli, 2005).

La literatura odepórica compostelana se diferencia de la literatura odepórica romana o jerosolimitana en cuanto está más interesada en todo lo que acontece a lo largo del Camino que en la meta, confirmando que se trata de una verdadera “literatura de viaje” (Caucci von Saucken, 1995). Desde luego, la manera de presentar el viaje cambia en función de los autores-viajeros, sus disposiciones y sus motivaciones, aunque una característica de la literatura odepórica italiana es la “curiositas” por viajar, más bien que la devoción. Con el paso del tiempo es posible remarcar un proceso de maduración por el cual destaca la personalidad y la psicología del autor (Caucci von Saucken, 1995). En consecuencia, el viaje se convierte en una experiencia personal marcada por la cultura y los gustos de quien escribe, que deja de ser anónimo; podemos decir que al espacio exterior del Camino y del viaje, se substituye el espacio interior del peregrino-protagonista, como en la literatura odepórica contemporánea.

El culto peregrinatorio de Santiago de Compostela adquirió su dimensión europea a partir del siglo XI, cuando la europeización del culto a Santiago originó una larga tradición literaria *oral* y *escrita*. A diferencia de Francia y Alemania, donde la peregrinación fue ampliamente reconocida como un Leitmotiv literario, en Italia faltan relatos de los primeros peregrinos. La mayoría de los documentos literarios de los cuales hoy disponemos solo hablan de famosos y de gente conocida, es decir, de gente literata, entre la cual, por ejemplo, mencionamos:

✓ *Guido Cavalcanti*: en realidad, aún no está claro si este amigo de Dante fue un peregrino real o literario, ya que a él hace referencia Dino Compagni, que narra en su crónica el peregrinaje de Guido Cavalcanti, y en una poesía irónica: “*Ecci venuto Guido a Compostello o ha recato a vender canovacci*” Nicola da Muscia informa que Cavalcanti interrumpió su viaje en Provenza, porque estaba enfermo (Contini, 1960). Con ésto se quiere poner de relieve la ausencia de motivaciones religiosas, revelando que el viaje se realizaba por razones económicas o políticas.

✓ *Sordello de Goito*: sus composiciones fueron encontradas en España y en Portugal. Fue un juglar que mantuvo estrechas relaciones con trovadores portugueses. Su peregrinación es citada en la composición de Jaufre Reforzat.

Las noticias de peregrinos italianos a Compostela durante el siglo XIII no llegaron directamente de los mismos, sino fueron ofrecidas por crónicas y leyendas de la época, por textos literarios ricos de observaciones y juicios indispensables para la valoración “*del mito de Santiago y su lejanísima Catedral*”. En algunos casos, se trata de viajes ficticios e imaginados, cuya reconstrucción del espacio se basa en un conjunto de elementos ya consolidados en el imaginario popular. Los peregrinos de la Edad Media se distinguen entre peregrinos históricos y peregrinos literarios, por esta razón, no faltan itinerarios de viajes ficticios que, de todas formas, han contribuido a la construcción del mito compostelano (Péricard-Mea, 2004). A continuación hacemos brevemente referencia a las obras literarias más importantes en Italia y nos detenemos a analizar los itinerarios de viajes de peregrinos italianos que han contribuido a crear y a difundir la imagen de la ciudad de Santiago de Compostela y del Camino. Como ponemos de relieve, en época moderna no todos los autores de los itinerarios de viaje eran verdaderos peregrinos, a tal propósito Ofelia Rey Castelao (2006) apunta a los casos de Domenico Laffi, Cosme III de Médici o Nicola Albani, que fueron viajeros motivados por el placer de conocer.

8.3. LA DEVOCIÓN JACOBEO EN LA LITERATURA DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

Antes de analizar la literatura odepórica de la época moderna, presentamos brevemente algunas obras que señalan la devoción jacobea a finales del Medioevo. Durante el siglo XIII el viaje a Santiago consiguió mayor alcance geográfico y popularidad (Gil García, 1988); en Italia, una de las obras hagiográficas más significativa fue la *Legenda Aurea*, creada por el cura dominico Jacobo da Varazze en la segunda mitad del siglo XIII (Savino, 1987). Durante los siglos siguientes, se realizaron obras de vulgarización para profundizar en los contenidos de la obra. Por lo que se refiere a la hagiografía de Santiago el Mayor, el autor se sirvió más o menos indirectamente de fuentes medievales. El resultado es una sucesión de acontecimientos relacionados con la figura protectora y milagrosa de Santiago, que guía (tanto en la peregrinación cuanto en la vida) a los peregrinos (Savino, 1987). Recopila noticias conocidas

sobre Santiago, así como aquellas relativas a su familia, describe su actividad evangelizadora, sus milagros, su martirio y la traslación a un sitio fuera de Judea. Consideramos que, para el imaginario popular, destaca la escena de la llegada de las reliquias al palacio de la Lupa. El cuerpo llegó a España, a Galicia, sin conducir la nave y por ésto la Lupa aceptó el cuerpo de Santiago.

Otra referencia al culto jacobeo en las hagiografías se encuentra en la leyenda del viaje de San Francisco a Santiago, en el cual se asocia ya la imagen de la ciudad a la peregrinación. Desde la fundación de la orden de San Francisco, se estableció una estrecha relación entre lugares franciscanos y camino jacobeo. Si es cierto que San Francisco realizó su viaje a España durante el 1213 y el 1215, por otro lado no se menciona explícitamente su peregrinación jacobea. Por esta razón, se cree que sea creación del autor de *Actas B. Francisci et sociorum* para embellecer la bibliografía (Gil García, 1988; Péricard-Mea, 2004). De todas formas, antes del año 1275, San Bonaventura afirmaba que San Francisco peregrinó a Santiago, y esta leyenda se ve confirmada en los *Fioretti*, en los que en un capítulo se hace referencia a San Francisco a lo largo de “un camino”.

Quizás el literato más importante para la peregrinación jacobea es Dante Alighieri, que formula la famosa definición de peregrino (Tangheroni, 1984; Gil García, 1988):

“Escribí peregrinos en la amplia acepción del vocablo, que puede tomarse en dos sentidos: amplio y estrecho. En el amplio sentido, es peregrino quien se halla fuera de su patria; en el estrecho, sólo se llama peregrinos a quienes van a Santiago o de allí vuelven. (...) Peregrinos a los que van al templo de Galicia, pues la Sepultura de Santiago está más lejos de su patria que la de cualquier otro apóstol (...)” (XL, 973).

Destacan tres niveles semánticos de la palabra peregrino, según el historiador M. Tangheroni (1984):

- ✓ Peregrino en el sentido actual.
- ✓ Peregrino es quien va a Compostela.
- ✓ Peregrino es quien vuelve de Compostela.

Por otro lado, según la estudiosa Teresa Gil García (1988) los tres niveles semánticos de la palabra son:

- ✓ Peregrino es el “extranjero”: que ha dejado su país de origen y su patria. Dante habla de sí mismo como peregrino, para reflejar la experiencia de vida errante por Italia.

- ✓ Idea fundamental de la vida cristiana: el bautizado es extranjero en esta tierra, la vida en tierra es una condición temporal para llegar a una condición indefinida. La peregrinación era remedio a la purificación interior. Ser un peregrino cristiano significa seguir el ejemplo de Paulo en la carta a los judíos, reconociendo la ciudadanía de otro país y adoptando una posición liminal a lo largo del peregrinaje de la vida (Williams, 2003).
- ✓ Se neutraliza la diferencia entre peregrino, romero y palmero y el término peregrino es empleado indistintamente para referirse a todos los peregrinos.

Peregrino es quien va a Compostela, porque ésta es la peregrinación más difícil y también la más larga. De este modo, nutre el imaginario y se refuerza la idea según la cual, desde su aparición en el mapa europeo, Santiago de Compostela es una ciudad lejana, puesta al extremo occidental de Europa. Esta representación y sensación de lejanía que procede del imaginario colectivo cristiano no se percibe con respecto a la ciudad Santa de Jerusalén a raíz de los “efectos” de su *centralidad cosmológica*. Mientras que en el caso de la peregrinación a Roma, ésta es cercana y visible, ya que en el capítulo 40 de la *Vida Nueva* así se describe a los peregrinos romeros: “*y estos peregrinos, a lo que me pareció, andaban meditabundos, por lo que yo, pensando en ellos...*”. También en la *Divina Comedia* Dante estructura su discurso a través del imaginario jacobeo; si consideramos que esta obra es “el viaje de Dante” a través de lugares (reales y ficticios), el protagonista es inevitablemente “peregrino de su vida”, recorre “su Camino” y es *homo viatoris*. En el Canto XXV del Paraíso de la *Divina Comedia*: “*Santiago examina el Poeta sobre la Esperanza, y propone tres dudas. Beatriz responde a la segunda; Dante, a la primera y la tercera. Luego, San Juan Evangelista discurre con el Poeta*” (Dante, 1964:803). Esta introducción explica el papel que Dante atribuyó a San Jacobo en su arquitectura simbólica: San Jacobo representa la esperanza que los peregrinos necesitan para alcanzar la ciudad de Compostela (Caucci von Saucken, 1984). En este mismo canto, Beatriz introduce el apelativo de “Barón San Jacobo”: “*Mira- me dijo- al gran Varón que asoma, por quien tantos visitan la Galicia*” (Dante, 1964:804); barón era una expresión utilizada durante la Edad Media para referirse a Jesús y a sus Apóstoles.

De carácter distinto es la obra geográfico-enciclopédica el *Dittamondo* (1345) de Fazio degli Uberti. En la misma se define el concepto de espacio de un italiano durante el siglo XIV; Galicia es representada como distinta de España y la ciudad de Santiago de Compostela

es citada solo una vez en relación con la Tierra Santa, así que no existe ninguna información sobre el peregrinaje jacobeo (Tangheroni, 1984). El carácter enciclopédico de esta obra respeta el tono de la época y del decaer del auge de las peregrinaciones. Así mismo, la secularización se refleja en las obras literarias, que reduce la centralidad del “espacio” sagrado que, aún cuando es citado, sigue estando asociado al mundo religioso.

Finalmente, para completar el cuadro de esta primera imagen compostelana, destacamos el comentario de Benvenuto da Imola (1375) que hace referencia a Galicia como sigue: “*este enim Galitia provinica Hispanias in extremos occidentis, in cuius confinio est basilica Iacobi apostoli, quea fuit fundata vel dotata per Carolum Magnum, in que quidem provincia este gens satis barbara et bestailis inter Christianos*”¹⁰³. Galicia es una provincia española del extremo Occidente, cuyos límites coinciden con la Basílica de Santiago Apóstol, fundada por Carlomagno que devolvió a la cristiandad este reino dominado por bestias. Hemos subrayado unas palabras claves de este pasaje, en cuanto coinciden con elementos importantes, es decir, la localización (lejana, como había sido en Dante); la basílica del Apóstol San Jacobo y la imagen legendaria de Carlomagno. Para reforzar la imagen de Santiago cual baluarte de la cristiandad occidental en Europa, se afirma que es la catedral la que marca el límite de este mundo cristiano. Es la palabra “extremo” que refuerza esta imagen de lugar lejano. En definitiva, es una imagen en la cual se mezcla realidad e imaginación cristiana.

8.3.1. De Veniexia per andar a Meser San Zacomo de Galizia per la uia de Chioza

A finales del siglo XIV aparecen las primeras guías de viaje en las cuales se indican: distancias, itinerarios, rituales a realizar, dificultades y peligros que los peregrinos encuentran a lo largo de Camino. A las informaciones de viaje se añaden otras como por ejemplo: costumbres, hábitos y monumentos (Caucci von Saucken, 1984). En tal sentido se considera que el más antiguo relato italiano de peregrinaje compostelano, y por tanto primera guía italiana a Santiago de Compostela (Scalia, 1987), sea *De Veniexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via de Chioza* (1392-1425). En 1967, la estudiosa hispano-veneciana Angela Mariutti de Sánchez Rivero publica en la revista *Principe de Viana* un artículo en el cual reconstruye la difusión del culto jacobeo en Véneto y entre otras investiga el manuscrito: *De Veniexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via de Chioza*

¹⁰³ Traducción propia: “Ésta es Galicia, en la provincia de España, al extremo Occidente, en cuyos límites se encuentra la basílica de San Jacobo Apóstol, que fue fundada por Carlomagno que devolvió a la cristiandad este reino dominado por bestias”.

(1392-1425). La autora marca las líneas básicas para interpretar y contextualizar este manuscrito anónimo, que es parte de una miscelánea de códices formada por 5 hojas y 466 folios, dos de los cuales (208, 209) se refieren a este itinerario. Se remonta a los siglos XV y XVII (Mariutti de Sánchez Rivero, 1967). Hoy, el manuscrito es parte del Patrimonio de la Biblioteca nacional marciana de Venecia.

Las hipótesis que fundan la reconstrucción llevada a cabo por Mariutti de Sánchez Rivero (1967) permiten afirmar que el autor fue veneciano o véneto del siglo XIV. Para esto, la estudiosa se ha basado en un estudio estilístico y ortográfico del itinerario, analizando las peculiaridades lingüísticas y ortográficas, pero también informaciones históricas como por ejemplo las monedas. De hecho, desde su punto de vista, la constante referencia al uso del florín como moneda internacional demuestra que el itinerario pertenece al siglo XIV. Pero, la moneda indica también la proveniencia del itinerario, en cuanto cada vez que se habla de ducados, según ella se está refiriendo a ducados venecianos y esto: “*nos convince una vez más que el itinerario está dirigido a venecianos o vénetos y por quien conocía muy bien las costumbres de las personas a quienes se dirigía*” (Mariutti de Sánchez Rivero, 1967:478). Por lo que se refiere a los contenidos, el itinerario es una sucesión de las etapas de la ruta recorrida; en cada una de ellas se indica la distancia (en millas o en leguas), por ejemplo “*uenezia a cioza mia XXV*”¹⁰⁴ (Mariutti de Sánchez Rivero, 1967:484). Su peregrinaje empieza en Venecia, de aquí a Chioggia, Ferrara, Bolonia, Florencia y Pisa, desde donde se solía iniciar el viaje marítimo. Desde Pisa, sigue por Porto Venere, Génova, Savona y Albenga; es decir, que su ruta coincide con aquella que será comúnmente recorrida por los peregrinos italianos: la vía de la Costa. De todas formas, en algunos casos el viajero se ve obligado a hacer unas desviaciones del camino principal, que resultan hoy interesantes porque presentan nombres de albergues y de lugares no corrientes en otros itinerarios (Mariutti de Sánchez Rivero, 1967). Entra en España por Roncesvalles, desde donde sigue el Camino de Santiago.

Solo en pocos casos la estructura del verso se amplía dando algunas indicaciones, que son sobre todo informaciones útiles a la hora de cruzar un paso donde se exige el pago de peajes, de los cuales el viajero también indica la cuantía. En otros casos señala la presencia de reliquias: “*e qua si e lo brazo et la testa de madona santa lena et lo corpo de san masimin*”¹⁰⁵

¹⁰⁴ Traducción propia: “Desde Venecia hasta Choggia con 25 millas”.

¹⁰⁵ Traducción propia: “Y aquí yace el brazo y la t de Santa María Magdalena y el cuerpo de San Massimo”.

(Mariutti de Sánchez Rivero, 1967:486). Evoca un milagro jacobeo, como acontece en Santo Domingo de la Calzada, uno de los lugares más nombrados de todo el camino, de hecho todos los peregrinos hacen etapa ahí. Si nos detenemos en estos pocos pero significativos detalles que añade el autor, podemos reconocer aquellos atributos del camino jacobeo que serán más evidentes en la literatura odepórica de los siglos siguientes:

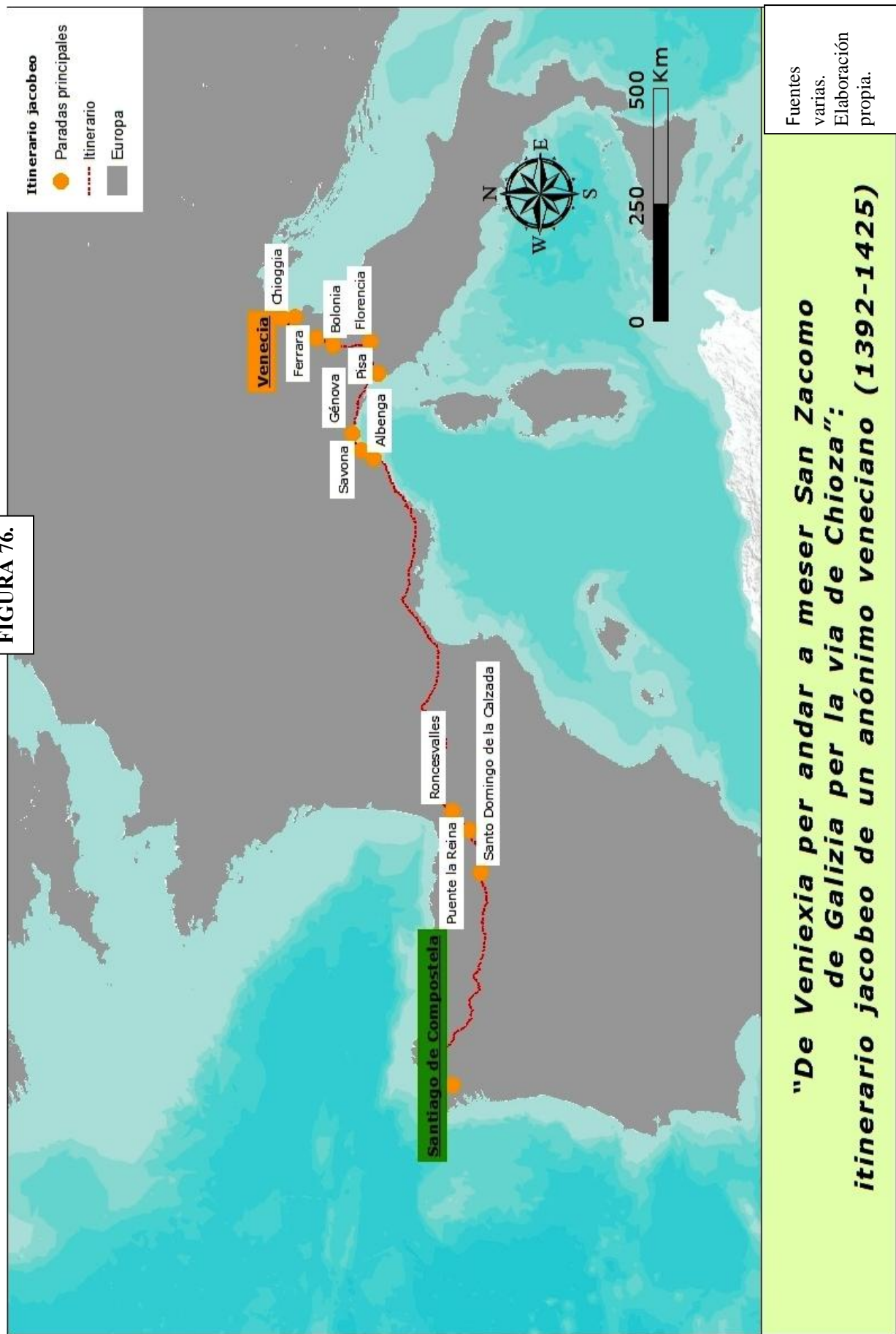
- ✓ El camino de peregrinación es para los peregrinos una ocasión para detenerse en los demás santuarios.
- ✓ El Camino se caracteriza por determinadas etapas, por ejemplo Roncesvalles o Santo Domingo de la Calzada.
- ✓ El Camino es peligroso y duro como nos recuerda a la altura de Grasse “*e qua tu entre in lo boscho de grase suol esser mal seguro e dura*”¹⁰⁶ (Mariutti de Sánchez Rivero, 1967:485).

Señalamos que nuestro peregrino anónimo compostelano llama al Apóstol San Jacobo: “*baron misser Sam Jacomo in Chonpostella*” (Mariutti de Sánchez Rivero, 1967:511). El Apóstol San Jacobo es Señor Barón, de la misma manera que lo había llamado Dante. Para completar, Mariutti de Sánchez Rivero (1967) pone de manifiesto un hecho muy importante que ayuda a comprender las relaciones entre Venecia y Santiago de Compostela: ambas son ciudades mercantiles, ya que tanto en la vida urbana veneciana como en la vida urbana compostelana, comercio y peregrinaciones fueron dos elementos importantes¹⁰⁷. Efectivamente, la polisemia de los Caminos de peregrinación es un hecho histórico, en cuanto a lo largo de las rutas de peregrinajes también se movían mercantes y comerciantes, asimismo ir a Santiago de Compostela tenía un doble significado: devocional y/o comercial.

¹⁰⁶ Traducción propia: “*Aquí tu entras en un bosque de Grasse que suele ser poco seguro y difícil*”.

¹⁰⁷ Ya durante la Edad Media, la libertad de comercio hizo de Santiago un lugar de intercambios; peregrinos comerciantes y mercaderes forasteros eran peligrosos para los mercadores compostelanos; los “peregrinos comerciantes” eran por la mayoría ingleses, bretones, hanseáticos y flamencos y viajando por mar llevaban consigo mercancías voluminosas. En esto, la posición geográfica de Santiago tuvo un papel importante: entre rutas terrestres y rutas marítimas, que eran al mismo tiempo rutas de peregrinación y rutas comerciales. En definitiva, además de ser lugar sagrado, junto a los peregrinos llegaban también mercancías desde países diferentes: Santiago era centro de consumo y de redistribución para toda la región (Ferreira Priegue, 2000).

FIGURA 76.



8.4. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA EN LA LITERATURA DEL SIGLO XV

8.4.1. *Il Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia* di Franciescho Picchardi

Durante este siglo se va consolidando la tradición de la literatura de viaje; así que el 10 de septiembre de 1472 Franciescho Picchardi compone el poema devocional: *Il Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*. Según la estudiosa italiana Giovanna Scalia (1985), el prevalecer de la devoción sobre la curiosidad destaca en sus continuas invocaciones de santos, en sus emociones fuertemente religiosas, confirmando que, tal como él se define, es un peregrino que por fe va a Santiago de Compostela. Algunas líneas de este relato se parecen a una hagiografía de San Jacobo Apóstol, por ejemplo a la hora de informar que es hijo de Zebedeo, que es discípulo de Jesús; no falta el relato de su martirio. Muchos versos están dedicados a representar la figura del Apóstol, enriquecida por una gran cantidad de adjetivos y cualidades: Santo barón, piadoso, glorioso, protector y procurador gracioso, perpetuo intercesor, ejemplo de vida. En algunos casos, se entrevé la imagen de un Santiago que además de guiar a los peregrinos en su camino físico, también los guía a lo largo de un Camino metafísico, o sea el camino de vida: “*con debito onore ghuida nostra vida e abiterà in noi con opera gradita*”¹⁰⁸ (Scalia, 1985:341).

a) *Los rituales*: los versos son un verdadero vademécum para el peregrino, ya que cuenta con consejos y rituales de peregrinación. En primer lugar, el día que se empieza el Camino, el peregrino debe acudir a una iglesia para bendecir el bordón y cuanto necesario, recibir el perdón de los pecados y de las ofensas, confesarse y recibir la comunión. Recuerda que el peregrino también debe perdonar a quien le ha hecho injuria, porque solo perdonando a los demás puede mirar: “*el futuro più ch’aggia e lla via di Ddio in tal viaggio assaggia*”¹⁰⁹ (Scalia, 1985:327). Desde luego, en semejante listado detallado de rituales no falta el acto de vestirse: el peregrino toma el bordón, que entregará a final de su viaje. A lo largo de la peregrinación, la oración es fundamental para soportar las injurias o para pedir el perdón de los pecados, porque a través de la oración el peregrino se asegura el apoyo de sus santos: “*ch’el barone ti difenda in ogni lato avanti a loro occhi con grande affanno sempre saria*

¹⁰⁸ Traducción propia: “Con debido honor guía nuestra vida y habitará en nuestro como obra agradecida”.

¹⁰⁹ Traducción propia: “El futuro que se le presenta y el camino hacia Dios que experimenta en este viaje”.

sanza nullo schusato pregherano Giusù e suo Madre che un angelo ti dia per compagnia”¹¹⁰ (Scalia, 1985:328). Desde el principio, el autor se muestra muy religioso, evoca a Jesús, a la Virgen y, desde luego, a San Jacobo para que lo protejan y lo conforten a lo largo de su Camino. Pide a San Jacobo que conforte el “viator” que cree en él y que por lo tanto recorre su Camino, remitiéndose totalmente en el “Barón San Jacobo”. La reiteración de la simbología y rituales de la peregrinación jacobea confirma su importancia para representar el camino de Santiago y su meta.

b) *La imagen del Camino de peregrinación*: el camino está asociado a valores como sobriedad y humildad, limosna, paciencia, perseverancia; también hace referencia a la importancia del silencio a la hora de peregrinar para conciliar y facilitar la reflexión por esta razón: “*disonesto parlare non fare per i spassi più di due compagni a bordon non pigliare*”¹¹¹ (Scalia, 1985:327). En el capítulo V, hemos indicado que, a pesar de que la experiencia de la peregrinación era algo solitaria, en realidad la compañía era una forma de seguridad, pero en estas líneas Picchardi aconseja de no viajar con más de dos personas, porque en tal caso se pierde el sentido espiritual de la peregrinación. El hablar distrae de la reconciliación interior que se busca a lo largo del camino. La religiosidad del poema se deduce en el amplio espacio que dedica a las informaciones bibliográficas de San Jacobo, pero sobre todo a la acción evangelizadora de San Jacobo y su *traslatio* hasta Galicia. Por lo que refiere al viaje, este ocupa un lugar importante.

El camino empieza en Florencia y la ruta no coincide con la vía Francígena hasta los Alpes; él recorre la vía de la Costa (más segura), para entrar en España pasando por Roncesvalles; aquí empieza el Camino jacobeo que lo lleva por las tradicionales etapas (Scalia, 1985). Por lo que se refiere al estilo descriptivo del Camino, éste es sobre todo una secuencia de etapas, para cada una de ellas Picchardi nos indica la distancia en leguas. Si consideramos que estamos al comienzo de este género literario en italiano, comprendemos el porqué de un carácter más bien objetivo, el Camino se reduce a una sucesión de etapas y no a las experiencias a lo largo del mismo, así que no presta atención a hábitos y costumbres lugareños, como será durante los siglos XVII y XVIII (Scalia, 1985). En algunos casos, se

¹¹⁰ Traducción propia: “Para que el barón te defienda en todas las maneras delante de sus ojos con gran afán para ser siempre perdonado, Jesús y su Madre rezarán para que un ángel te acompañe”.

¹¹¹ Traducción propia: “No hables de forma deshon y no hagas el camino con más de dos compañeros”.

señala la presencia de hospitales o iglesias. Si prestamos atención a sus palabras, podemos reconocer otros dos atributos del Camino:

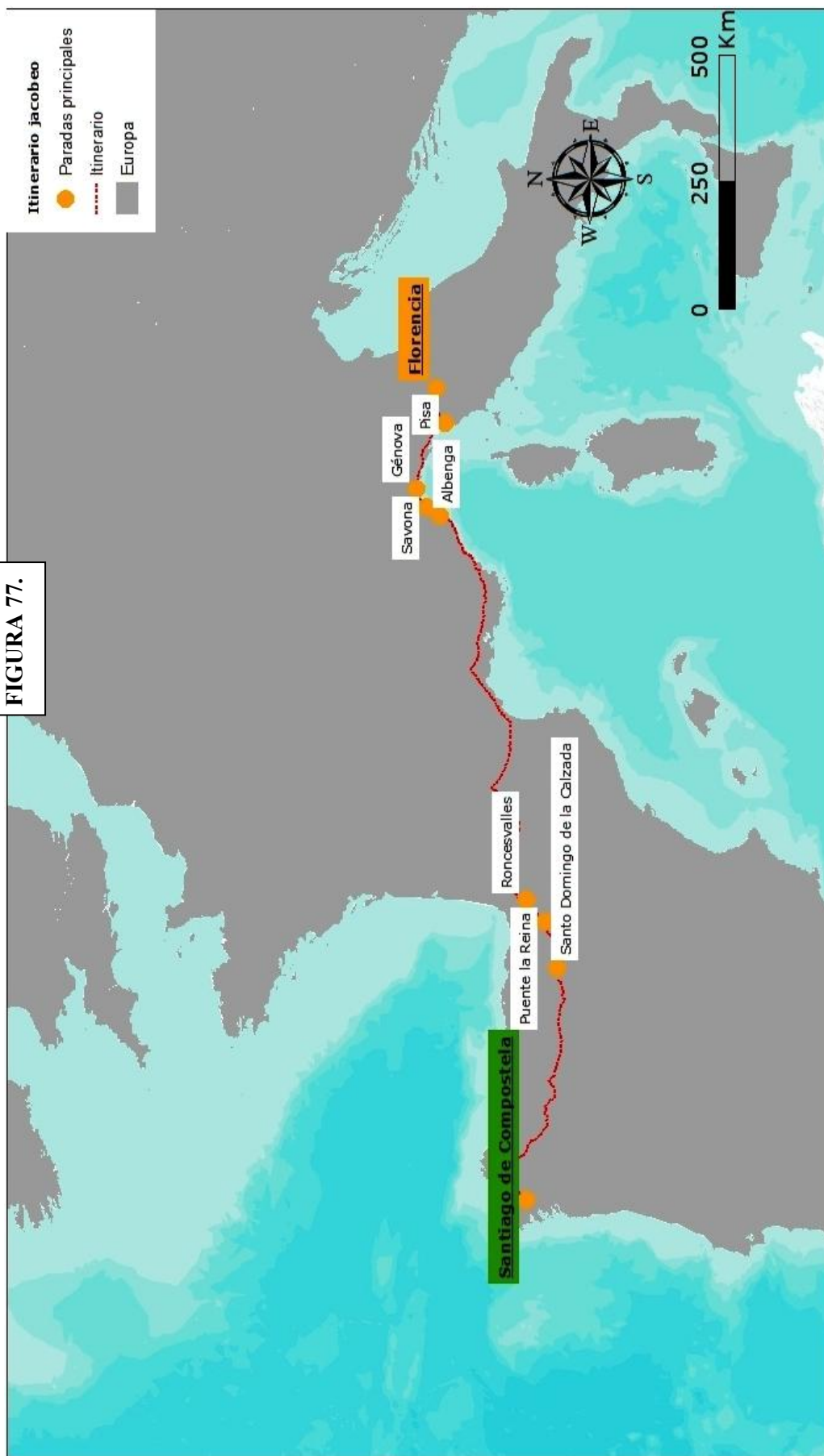
- ✓ “*Lungo spazio*” significa que se trata de un camino largo.
- ✓ “*E’l frutto d’ nostri passi sappiamo essere scritto nel cielo in ispante*” (Scalia, 1985:342): el éxito del camino de peregrinaje está marcado en el cielo, en cuanto esta manifestación devocional les asegura indulgencias. Pero la palabra cielo no puede más que reenviarnos a la “Vía Stellae”, es decir, a la vía Láctea que guiaba al peregrino.

c) *La imagen de Santiago de Compostela*: la matriz devocional y religiosa del poema hace que el núcleo temático sea “el Apóstol San Jacobo y el Camino”, en una red de referencias religiosas y legendarias que se le asocia. Asimismo, la ciudad de Santiago de Compostela hace su aparición en el momento de la llegada, cuando demuestra su felicidad con un himno de joya dedicado a San Jacobo. La escena de la llegada a Santiago es casi una constante de esta literatura: “*te Ddeo laudamus va’ chantando questa e altre orazioni dirai contemplando Iddio il perdono arà*”¹¹² (Scalia, 1985:337). Al llegar a Santiago se entona el Te Deum, se hacen oraciones y se consigue el perdón.

En el título: *Il Viaggio d’andare a Santo Jacopo di Galizia* no hay ninguna referencia explícita a la peregrinación, de hecho no habla de peregrinaje, sino de viaje. En realidad, la inmediata evocación del peregrinaje se debe a aquel conjunto de elementos que se suele asociar a la imagen de San Jacobo Apóstol, que domina a lo largo de toda la poesía y que asombra la imagen de Santiago de Compostela. En esta poesía es evidente la influencia de Dante, que se demuestra cada vez que el autor se dirige a San Jacobo llamándolo “Barón”

¹¹² Traducción propia: “*Cantarás el te Deum y otras oraciones contemplando Dios recibirás el perdón*”.

FIGURA 77.



Fuentes varias.
Elaboración
propia.

Itinerario jacobeo de Francescho Picchardi (1472)

8.4.2. *De Firenze a Santiago de Compostella: itinerario de un anonimo pellegrino nell'anno 1477*

Es un relato de viaje de un anónimo florentino, en el cual se recogen noticias con respecto a la ruta recorrida, a los sitios donde alojarse y a lugares sagrados. Este documento se guarda hoy en un código en la Cornell University Library di Ithaca (Nueva York) y fue transcrito por primera vez por el filólogo italiano Mario Damonte (1972). Según Paolo Caucci von Saucken (1984), con esta obra se inaugura aquella tendencia por la cual los itinerarios de viajes se personalizan a través de impresiones; de hecho, el autor expresa juicios con respecto a las estructuras y a las ciudades que cruza. Para Damonte (1972), este poema no es una explícita guía de peregrinaje, sino es una recopilación de notas de viajes realizadas en momentos distintos en las cuales destacan informaciones prácticas muy útiles, por ejemplo la distancia entre una localidad y otra, la presencia de posadas o albergues y su calidad, la moneda que se utiliza, en el caso de que cambie. A pesar de que falte una descripción detallada de muchas localidades o elementos arquitectónicos mencionados, reconocemos la utilidad de sus informaciones en una época en la cual esta tradición literaria estaba naciendo.

a) *La imagen del Camino*: gracias a su exhaustividad en la enumeración de las etapas, sabemos que el peregrino sale de Florencia, cruza Bolonia, Módena, Parma, Piacenza, Alessandria, Asti, Moncalieri y llega al paso de Moncenisio, donde quiere visitar el santuario de Sant'Antonio y La Motte-Saint-Dider. Desde aquí, retoma el Camino de Santiago; las desviaciones se deben al deseo de visitar nuevas ciudades. En la narración, destacan la localización de los lugares, el alojamiento y donde comer, de hecho, un rasgo de este relato de viaje es la detallada información acerca de los restaurantes o posadas de cada ciudad (Damonte, 1972). De este modo, las estructuras arquitectónicas más citadas a lo largo de su Camino son albergues, posadas, castillos e iglesias. Otro elemento que caracteriza al camino son los ríos y la modalidad de cruzarlos (Caucci von Saucken, 1984), por ejemplo si hay puentes o si se atraviesan en barcos, e informa si hay que pagar algo. El autor los enumera y casi siempre indica su nombre; de todas formas, da a entender que son gran obstáculo para los peregrinos (Damonte, 1972). Pero el Camino presenta también otro obstáculo: el peaje; en realidad, esta información es importante para el viajero que se prepara para marchar, en cuanto informa de lo que le espera y del eventual dinero que va a necesitar. De este modo, nuestro viajero anónimo indica las localidades en las cuales se paga el peaje.

Desde un punto de vista físico e histórico, es relevante la información que nos da con respecto a la entrada en distintas tierras, por ejemplo la entrada en el Ducado de Milán. En cuanto a la descripción de las ciudades, tras citar cada una de ellas indica si hay algún castillo o iglesia, el tamaño de la misma y no olvida mencionar la presencia de reliquias o cuerpos santos. Este es el caso de Moncholieri, donde yace el cuerpo del Beato Bernardo, o en Lamotta, donde se guarda el brazo de San Antón. Entre las ciudades que describe con más atención, cabe mencionar Tolosa; como pone de manifiesto Caucci von Saucken (1984), cuando llega a la ciudad de Tolosa informa que aquí se encuentran las reliquias de San Jacobo el Mayor, mientras que la cabeza se guarda en el santuario de Galicia: “*e la Testa è in Ghalizia*” (Damonte, 1972:1057); que no menciona cuando llega a la ciudad de Santiago. El dato acerca de las reliquias refuerza la imagen de un camino a lo largo del cual el peregrino tiene que visitar los demás lugares sagrados y cuerpos santos. Entra en España a través de Roncesvalles: una pequeña ciudad que yace a los pies de la montaña. Aunque breve, en la descripción de Roncesvalles encontramos claras referencias a la peregrinación a través de la mención del hospital de Orlando, donde dan de comer y beber a los peregrinos: “*Roncesvalles, una villuzza picchola appiè della montagna e l’ospedale d’Orlando che danno mangiare e bere a cchi ne vuole, sendo pellegrino*”¹¹³ (Damonte, 1972:1059).

En este relato de viaje podemos encontrar otros elementos típicos de la peregrinación jacobea en Santo Domingo de la Calzada, aquí evoca al milagro jacobeo del ahorcado. Interesante es la continuación del Camino hasta “Sancta María de Finibus terra”; desde aquí recorre otras ciudades, vuelve a Santiago para finalmente emprender: “*la via dritta et piu pressa*” (Damonte, 1972:1066) para regresar a Florencia. El Camino de vuelta es un “camino derecho y más rápido”, en cuanto ya se ha llegado a la meta. Señalamos la expresión de “camino derecho”, que será empleado con frecuencia en los demás itinerarios de viaje; en este caso, el camino de ida no había sido un camino derecho a raíz de las desviaciones, que también hacían que el camino tuviese una mayor duración.

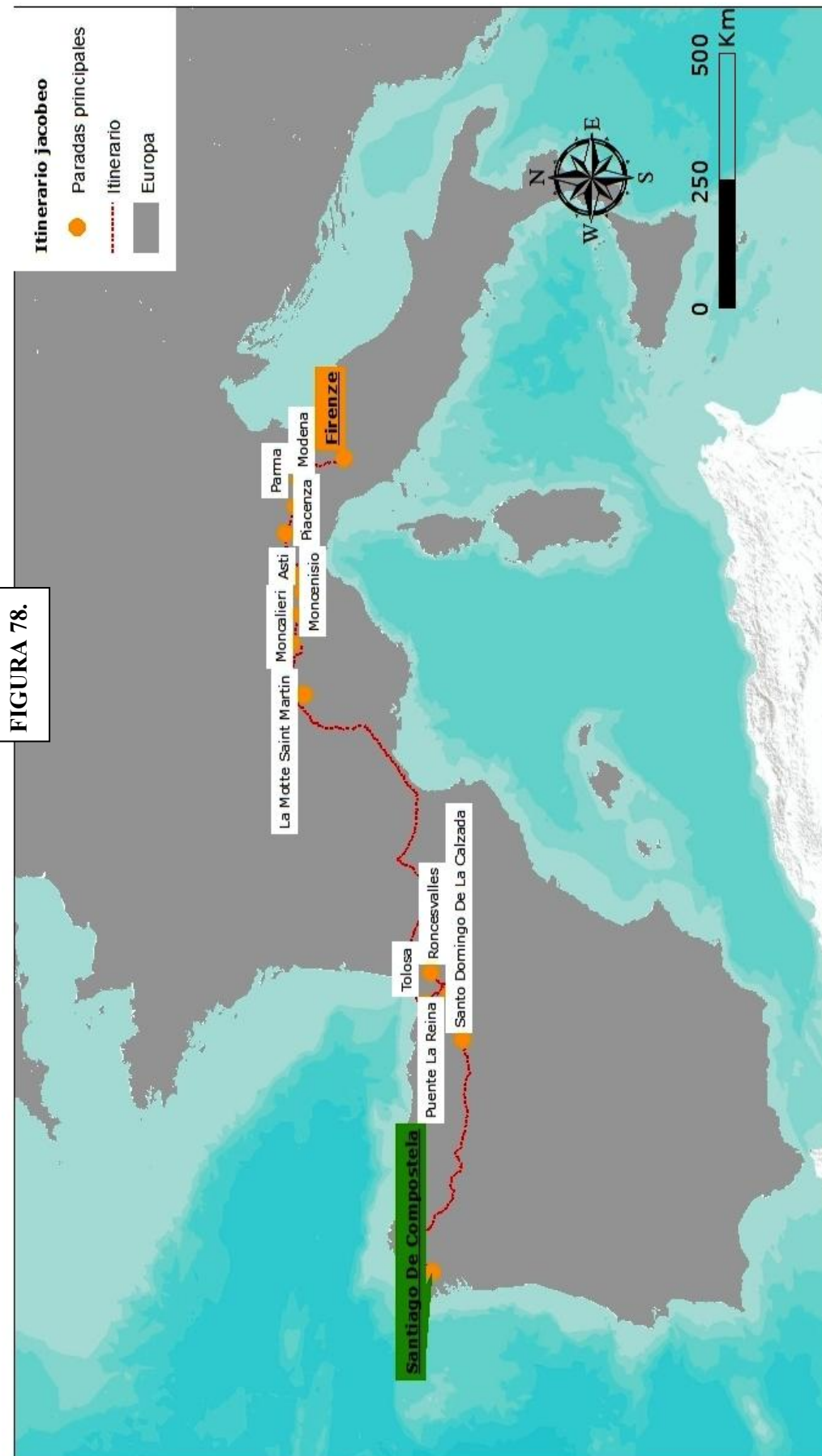
b) *La imagen de Santiago de Compostela*: Santiago de Compostela es la meta del viaje, pero no goza de una imagen positiva:

¹¹³ Traducción propia: “*Roncesvalles es una pequeña ciudad a los pies de la montaña; aquí en el hospital de Orlando dan de comer y beber al peregrino que lo necesite*”.

*“La sancta Mongioia; son quattro cholonne di prieta. E qui si vede la ciptà di Champo stella dov’è il perdono di Sancto Jacobo. Champo stella, una ciptà picchola et dentro porcinosa; è pochi artigiani; e qui è il perdono a chi va a Sancto Iacopo. E nella Chiesa di Sancto Iacopo, bella Chiesa sechondo la ciptà”*¹¹⁴ (Damonte, 1972:1063,1064)

Cuando se llega al Monte do Gozo, que está formado por cuatro columnas, se puede ver la ciudad de Compostela, pequeña y sucia. El autor no se detiene en la descripción de la ciudad que ha resumido en dos adjetivos, sino destaca que es la meta del Camino de San Jacobo, donde los peregrinos reciben su perdón. Repite la obtención del perdón, poniendo así de manifiesto la importancia de las indulgencias y, considerado que no nos ha informado de la motivación de su viaje, podríamos deducir que peregrine *orationis causa*. Desde su punto de vista, la belleza de la catedral está en contraste con la ciudad. Tras haber leído los demás relatos de la literatura odepórica jacobea de Italia, señalamos que en este itinerario faltan indicaciones acerca de la duración de la estadía en Santiago y de los rituales de peregrinación, de hecho, a pesar de ser peregrino, falta la escena en la cual se viste, ni hace referencia a funciones religiosas a lo largo del Camino o en Santiago.

¹¹⁴ Traducción propia: “Monte de Gozo son cuatro columnas de piedra. Desde aquí se ve la ciudad de Santiago de Compostela donde se recibe el perdón del Santo. Compostela es una ciudad pequeña y por dentro está sucia; está integrada por pocos artesanos, y aquí recibe el perdón quien peregrina hacia San Jacobo. Y la iglesia de San Jacobo es una iglesia bonita en comparación con la ciudad”.



Fuentes varias.
Elaboración propia.

**"Desde Florencia hasta Santiago de Compostela":
itinerario jacobeo de un anónimo peregrino en el año 1477**

8.5. LOS ITINERARIOS ITALIANOS DE VIAJE HACIA SANTIAGO DEL SIGLO XVI

8.5.1. *Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma con tutte le città, terre e castella per strade più habitate, con breve dittance delle sette chiese principali di Roma, et altre divotioni notiabili; seguendo poi pero ordine di Roma fino a Santo Iacopo in Galitia, Finibus Terrae, La Barca, il Padrone et Santo Salvatore, per più d'una via che far si può, con il nome pure delli paesi, delle cittadi et terre, così maritime, come fra terra, reliquie, et chiese principal che per camino si trovano, montagne, heremi, fiumi et mari famosi che veder conviensi, fedelmente descritto, si come dall'autore è stato cercato e veduto (1550).*

Este es el título de la única obra que nos ha dejado el escritor italiano Bartolomeo Fontana y que fue impresa en Venecia por el tipógrafo Agostino Bindoni en el año 1550. Es el relato del peregrinaje que Fontana realizó entre los años 1538 y 1539 (Priorelli, 1983; Caucci von Saucken, 1984). En la introducción a la transcripción del itinerario, Antonietta Fucelli (1987) explica que Fontana hizo coincidir intencionalmente la impresión de su relato de viaje con el año jubilar 1550. Decidió publicar sus notas de viajes: “*a universale utilità di peregrini*”¹¹⁵ (Fucelli, 1987:71), que muchas veces a lo largo del Camino se pierden.

a) *La imagen del Camino*: el largo título resume los contenidos de la obra: un viaje desde Venecia hasta Santiago de Compostela a lo largo del cual el peregrino visita otros santuarios de la cristiandad. Sale de Venecia el 29 de febrero de 1538 y llega a Santiago el 18 de septiembre de 1539, donde se queda un par de días. Como él mismo afirma, se puede recorrer más de un Camino; él elige la vía Francígena hasta Siena, pasa por Florencia, Bolonia y Milán; desde aquí empieza el verdadero camino jacobeo, cruza Moncenisio y sigue a lo largo de la vía Tolosana (Caucci von Saucken, 1984). Para Caucci von Saucken (1984), Bartolomeo Fontana supo conciliar las motivaciones espirituales con propósitos culturales típicos del humanismo, ya que interpreta el clima de la Contrarreforma¹¹⁶ renovando el sentimiento espiritual con el deseo de conocer: un *homo viator renacentista* (Fucelli, 1987):

¹¹⁵ Traducción propia: “*Para la universal utilidad de los peregrinos*”.

¹¹⁶ Después del Concilio de Trento (1563), se renovó el sentido de la peregrinación, vinculada al culto a los santos, a sus reliquias y a las indulgencias. Había peregrinaciones a ciclo largo y otras a ciclo corto; en el primer caso fueron favorecidos sobre todo los centros de culto mariano y Roma. Las peregrinaciones a ciclo corto eran peregrinaciones locales y regionales, que competían con las primeras. Además de las peregrinaciones, la reforma del Concilio de Trento afectó también al culto a los santos, ya que este tuvo que enfrentarse con las críticas protntes de cultos personalizados y de la mediación de Santos, por lo tanto el culto

*“Desideroso io sì de visitar molte divotioni e infinite reliquie de Dormienti in Cristo Iesù, sì anchora di vedere varie e istraniere parti e diverse terre dell’universo, deliberai nell’anno dell’Incarnazione del nostro Signore 1538 di andare in Galicia famosa: onde postomi lo mantello intorno e l’capello in testa e preso un mano il bordone, peregrino divenni”*¹¹⁷ (Fucelli, 1987:72).

Con estas palabras el viajero aclara las razones de su peregrinaje: visitar santuarios y reliquias pero también conocer nuevas tierras extranjeras, lo religioso y lo profano se unen, pero siempre bajo la “imagen (exterior) del peregrino”, formada por mantel, gorro y bordón. Sin duda, también el título sugiere las intenciones del autor que quiere conocer: otros santuarios, otros pueblos y otras tierras. Por estas razones, el objetivo del Camino no es llegar directamente a Santiago, sino recorrer “su Camino” marcado en función de los santuarios y de las ciudades que quiere visitar. A pesar de la existencia del “camino derecho”, destacamos un “carácter personal” del mismo: los santuarios y las ciudades que quiere visitar son “espacios sagrados” (lugares centrales) unidos por un “eje vertebrador”. Para Paolo Caucci von Saucken (1984), Bartolomeo Fontana ha sido el primero en unificar en una misma línea devocional los principales peregrinajes penitenciales del siglo XVI: Roma, Santiago y Loreto. De esta manera, el *homo viator renacentista* marca en el territorio su Camino en función de sus intenciones y, a pesar de ser un recorrido inusual, la presencia de espacios y estructuras sagradas en el paisaje europeo dan sentido a esta “construcción personal del Camino”: “... *ma io per altro camino poco discosto dal soprascritto e continuato da peregrini assai andai a San Iacobo e poi alla tornata feci la sopra scritta strada grande battuta da romieri*”¹¹⁸ (Fucelli, 1987: 104). Aporta al lector indicaciones cuando cambia su ruta, poniendo de relieve que él deja el “camino derecho”, que lleva directamente a la meta. Según Fucelli (1987), esta tendencia de los peregrinos se debía al deseo de conocer la geografía de los lugares transitados, además cree que Fontana sea un “cosmógrafo” (Fucelli, 1987:23), como podría indicar el siguiente pasaje:

a los santos se fue redimensionando, reducidos a Santos más importantes o conocidos por determinados milagros (Rey Castelao, 2006).

¹¹⁷ Traducción propia: “Ansioso de visitar muchas iglesias e infinitas reliquias de durmientes en Jesús Cristo, de ver lugares variados y extranjeros y diversas tierras del universo, en el año 1538 de la Encarnación de Nuestro Señor decidí dirigirme hacia la famosa Galicia: así que, puesto el mantel y el gorro en la cabeza y un bordón en una mano, me hice peregrino”.

¹¹⁸ Traducción propia: “... pero yo recorrí otro Camino poco desviado del arriba mencionado y que también otros peregrinos recorren. Me dirigí hacia Santiago de Compostela y a la vuelta hice dicha ruta muy recorrida por los romeros”.

*“La Spagna è nell’Europa, posta tra l’Africa e la Francia, chiusa dai monti Pyrenei e dallo stretto di Gibilterra: comincia dai Pyrenei monti e, circoendo per le colonne di Hercole, si estende fino all’Oceano settentrionale (...) Le genti Hispanie son asciute e brune di carne e di poco cibo, regnano in ornarsi quanto possano e honorarsi l’un l’altro. Le donne sono assai più che gli uomini amorevoli, grate, cortesi e honestissime insieme”*¹¹⁹ (Fucelli, 1987:105,106).

En cuanto a las etapas de su camino hace una breve descripción, informa de su localización y de la historia, de cuerpos santos y de reliquias. El primer lugar sagrado que visita es Loreto donde: *“è una devotione famosissima per tutta la Christianità chiamata S. Maria di Loreto”*¹²⁰ (Fucelli, 1987:89). Describe la imagen sagrada de la Santa; en Loreto encuentra a un peregrino que también se dirige hacia Santiago de Compostela y que va con ellos a San Francisco de Asís, donde descansa el cuerpo de San Francisco. Y aún en Santa María degli Angeli hay una imagen sagrada. En esta sucesión de lugares sagrados no falta la ciudad de Roma, desde la cual empieza su verdadero camino. La descripción de Roma es bastante detallada, deteniéndose sobre todo en las siete iglesias y en los años de indulgencia que se reconocen a quien visita cada una de ellas y cumple con los relativos rituales, por ejemplo, por cada día de visita en el monasterio de Santo Paolo se goza de 18 años de indulgencias. La posibilidad y la modalidad de conseguir indulgencias es un tema muy frecuente en el relato de viaje de Bartolomeo Fontana, de ahí que comprendamos su interés en conseguir “el mayor número de años de indulgencias”. Por estas razones, demuestra un legado de la *imago mundi medieval*, que, preocupada por la remisión de los pecados, hizo de la peregrinación una manera para liberarse de estos (De Nola, 1991).

La experiencia peregrinatoria está también puesta en cuestión a la hora de encontrar elementos típicos del Camino, como por ejemplo los puentes y hospitales. De cara al lector, la indicación de los albergues es importante, en cuanto les permite organizar su viaje *“all’incontro della Chiesa è uno hospitale, giovevole a peregrini”*¹²¹ (Fucelli, 1987:116). No faltan referencias a milagros jacobeos, por ejemplo cuando llega a Padrón informa que *“quivi*

¹¹⁹ Traducción propia: “España se encuentra en Europa, entre África y Francia, cerrada por los montes Pirineos y el estrecho de Gibraltar: comienza en los Montes Pirineos y rodeando las columnas de Hércules se extiende hacia el Océano Septentrional (...). La gente de España es seca, morena de piel y come poco. Se adorna cuanto puede y se honora recíprocamente. Las mujeres son mucho más cariñosas, gratas, amables y honras que todos los hombres”.

¹²⁰ Traducción propia: “Es un lugar sagrado muy famoso en toda la cristiandad llamado Santa María de Loreto”.

¹²¹ Traducción propia: “Cuando se encuentra la iglesia, también se encuentra un hospital que será muy útil a los peregrinos”.

*capitó S. Iacobo e fece alcuni miracoli, quando andò in Ispagna a predicare*¹²² (Fucelli, 1987:118). A su paso por Santo Domingo de la Calzada, hace referencia al milagro que aquí tuvo lugar: el milagro del ahorcado. En Roncesvalles no puede más que evocar la figura de Carlomagno, aquí el Camino se hace más duro, por lo que se enteró que muchos peregrinos se habían muerto.

La entrada en Galicia se realiza en “Riva Deo” (Ribadeo), un paisaje montañoso y desolado en el cual solo se ve algún peregrino. Bartolomeo Fontana da indicaciones de cómo llegar directamente hasta Santiago de Compostela, aunque él no hace el “*camino dritto*” sino desvía el camino (haciéndolo más largo) y va primero a Finisterre. De camino hacia Finisterre va a Muxía, al santuario de Santa María de la Barca, así llamado porque llegó en barco; cuenta que para conseguir el perdón hay que dar tres vueltas a la iglesia, rezando. Sigue hasta “Finis Terra”, así llamada porque es “el fin de la tierra en aquella parte de Europa”; es un pueblo con pocas casas y un santuario. Desde Finisterra se dirige hacia Santiago de Compostela, donde llega el 18 de septiembre de 1539.

b) *Los rituales de peregrinación*: aunque este itinerario se presente como un itinerario de viaje-peregrinaje, el autor dedica pocas páginas al sistema simbólico de la peregrinación; por ejemplo, no describe el momento en el cual se viste de peregrino, sino informa simplemente que con el bordón y el bastón se pone en viaje. A lo largo del viaje, los peregrinos tienen que: orar por la mañana, encomendarse a Dios y escuchar la misa. La imagen de un Camino rico de accidentes, insidias o dificultades lo acompaña en las ciudades que encuentra, de las cuales indica las reliquias y las iglesias. Fontana aconseja a los peregrinos de no tener prisa de llegar, sino de planificar el viaje y la distancia que se quiere recorrer; a tal fin, en su diario de viaje, indica la distancia entre las etapas. Ser peregrino implica estar a la espera de la benevolencia de otros para alojarse, por esta razón no siempre se dispone de un lugar cómodo donde dormir, en su caso le tocó dormir en una casa abandonada. Los rituales de llegada que cumple el peregrino Bartolomeo Fontana son:

- ✓ *Visita a la catedral*: es el elemento más importante de su llegada, en cuanto aquí visita a las reliquias de San Jacobo y cumple los rituales necesarios para conseguir las indulgencias, así que también se confiesa a un cura que era veneciano.

¹²² Traducción propia: “Aquí llegó San Jacobo e hizo algunos milagros cuando fue a España a predicar”.

- ✓ *Visita a las reliquias de Santiago*: en la habitación santa vio la madera de la Santa Cruz que solía llevar San Jacobo cuando predicaba.
- ✓ *Confesión*: informa sus lectores que en la catedral es posible confesarse en: español, francés, alemán e italiano.

c) *La imagen de Santiago de Compostela*: considerado que sale de Compostela el 21 de septiembre de 1539, no disponemos de una detallada descripción de la ciudad de Santiago que nos permita entrever la imagen que tuvo de ésta, sólo sabemos que: “*nella città di Compostella è una bella Chiesa de marmo, dedicata a S. Iacobo, dove sonno grandissime indulgentie, e in quella, in un loco, che si dice camera santa, fra le altre reliquie vidi del legno della santa Croce del N. S.*”¹²³ (Fucelli, 1987:116).

Desde luego, extraña el hecho de que, tras haber recorrido muchos kilómetros y siendo Compostela su meta, solo se queda en la ciudad dos días. Esta rapidez podría cuestionar su verdadera identidad de peregrino jacobeo; así que le falta la tentativa de vivir profundamente el espíritu jacobeo. En el camino de vuelta pasa por Padrón, informa de la importancia de este pueblo para el culto compostelano, ya que aquí San Jacobo hizo “algunos milagros”. Sigue hacia Caldas, Pontevedra, Redondela, Val d’Osachia, Rivadavia, Ourense, Tricastela, Lamalafava, Salvaterra y Villafranca.

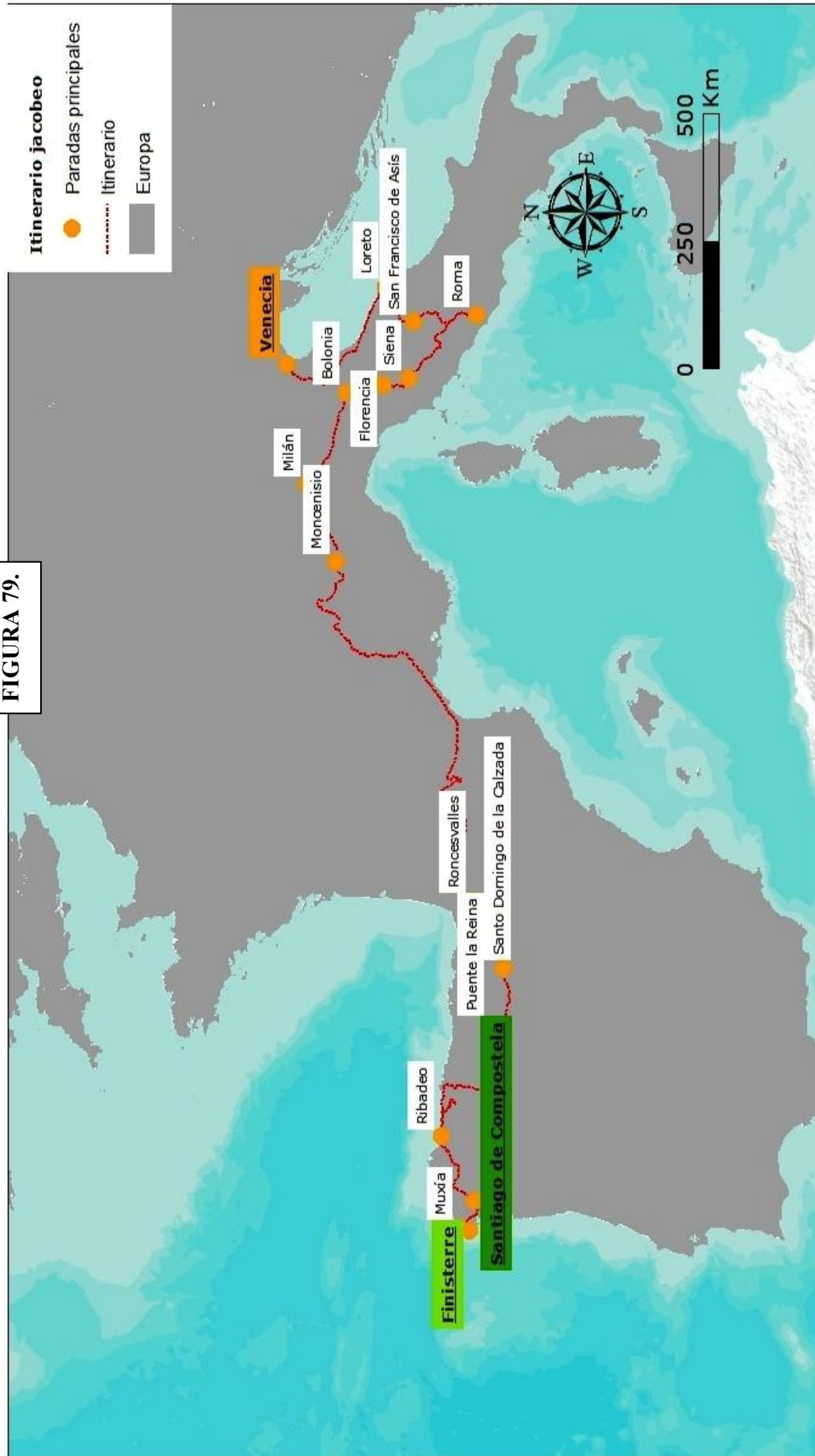
La época histórica en la cual se encuentra Fontana es fundamental para comprender de qué manera se encuentra entre un peregrinaje medieval y una época contemporánea (Fucelli, 1987). A esto se suma su procedencia veneciana, que según Fucelli (1987) juega un papel determinante a la hora de conseguir las indulgencias. A pesar de presumir un comportamiento de peregrino puro, la salvación del alma no la consigue siempre en modo riguroso y honesto. Esta obra es: “*il primo esempio abbastanza completo di un genere che a partir da questo momento avrà il suo maggior sviluppo*”¹²⁴ (Caucci von Saucken, 1984:117); el relato de las peregrinaciones ya no es sólo el relato de viaje. A medida que avanza en su Camino, el autor connota la etapa sirviéndose de referentes como por ejemplo iglesias, conventos, imágenes sagradas, reliquias, hospitales. Las descripciones de Bartolomeo Fontana parecen basarse en

¹²³ Traducción propia: “*En la ciudad de Compostela hay una bonita iglesia de mármol, dedicada a San Jacobo, donde hay grandísimas indulgencias, y en una habitación que se llama Capilla Santa, entre otras reliquias, vi la madera de la Santa Cruz de Nuestro Señor*”.

¹²⁴ Traducción propia: “*El primer ejemplo bastante completo de un género que desde este momento tendrá su mayor desarrollo*”.

saberes personales del autor o en saber común, historias y leyendas que respaldan su diario de viaje, en el cual también da avisos y consejos a los futuros peregrinos.

FIGURA 79.



Fuentes varias.
Elaboración propia.

***Itinerario jacobeo desde Venecia hasta
"Santo Iacopo in Galitia" de Bartolomeo Fontana (1550)***

8.5.2. Viaje de Lisboa hasta Santiago de Galicia en 1594 por Juan Bautista Confalonieri

En 1592, Juan Bautista Confalonieri era un joven sacerdote ordenado en la catedral de Velletri, que residía en Roma al servicio del Cardenal Gesualdo. Cuando el Papa Clemente VIII nombró a Monseñor Fabio Biondo Colector en Portugal, este nombró a Confalonieri su secretario (Guerra Campos, 1988). Este fue el primero de una serie de importantes encargos que recibió durante su vida y que le permitieron acabar siendo Protonotario Apostólico y Prefecto del Archivo de Castel Sant'Angelo; asimismo, se constituyó el fondo de documentos, textos y relatos que lleva su nombre y que ha llegado hasta nuestros días. El viaje a Santiago de Juan Bautista Confalonieri se realiza durante su estadía en Lisboa; después de un año en la capital portuguesa, peregrina a Compostela con Monseñor Biondo. Este itinerario de viaje corresponde a los folios 86-115 del Fondo Confalonieri. Juan Bautista Confalonieri no pretendía dar luz a una obra: *“sino tomar apuntes para alimentar su memoria en el futuro, sin excluir la posibilidad de dar forma más perfecta algún día a las indicaciones allegadas”* (Guerra Campo, 1988:14). Dado que es una recopilación de apuntes según un diario de viaje, no siempre el lector cuenta con informaciones detalladas y en muchos casos se nota un desequilibrio entre datos exhaustivos y representaciones minuciosas y breves alusiones.

a) *La imagen del Camino*: los peregrinos recorren el Camino Portugués. Salen de Lisboa el 20 de abril de 1594 y llegan a Santiago el 4 de mayo, pero después de solo un día y medio retoman el Camino de vuelta (5 de mayo). Su meta-objetivo es llegar a Santiago de Compostela, por lo tanto se trata de un “Camino derecho”. El camino de la ida es el mismo que el Camino de la vuelta, a excepción de unas pocas variaciones. En cuanto a las motivaciones de viaje, es un peregrinaje devocional, pero no descartamos motivaciones diplomáticas, puesto que se trata de importantes personajes eclesiásticos. Señalamos la ausencia de rituales estrechamente relacionados con la peregrinación; las únicas manifestaciones religiosas con las cuales contamos es la asistencia a misa. Por lo que se refiere al Camino, el peregrino Confalonieri se interesa por las iglesias de las ciudades que cruza, por la dotación económica de las mismas, por las reliquias o por eventuales milagros que han acontecido en dicho lugares. Una de las infraestructuras camineras que recorre con mucha frecuencia es “el puente”, necesario para cruzar ríos o rías en el territorio gallego. Así describe la ría de Vigo a su paso por Redondela: *“tiene un brazo de Mar. Mucha agua en el interior. Tiene de largo, por así decir media legua”* (Confalonieri, 1988:25). Uno de los puentes que captura la atención es el puente de Pontevedra: *“un puente de 13 arcos, sin los*

intermedios (cuadrados), de piedra” (Confalonieri, 1988:26); en cuanto a las gentes: “*visten a la gallega (...) con las diademas o turbantes en la cabeza, grandes pendientes, manteos. Gente fea y sucia*” (Confalonieri, 1988:26).

b) *La imagen de Santiago de Compostela*: los apuntes de viaje dedican amplio espacio a la ciudad de Santiago de Compostela, de la cual el peregrino enumera las obras más importantes, los tratos culturales y la economía. En primer lugar, informa que: “*Santiago da nombre a toda la ciudad. Ésta es del Arzobispado en lo espiritual y en lo temporal*” (Confalonieri, 1988:26), es decir, que la ciudad está bajo el Arzobispado desde el punto de vista religioso y político. La ciudad de Compostela tiene 40.000 habitantes y es muy pequeña, como también destaca en los demás itinerarios de viaje; es una ciudad en colina, con un clima más bien frío o templado y “*llueve con frecuencia*”. En cuanto a los productos típicos de la ciudad, menciona el pan, el vino del país y las carnes. Las casas son pequeñas, estrechas, bajas y mal hechas. Si por un lado es cierto que Juan Bautista Confalonieri se detiene en las representaciones de costumbres, debemos precisar que son sobre todo costumbres femeninas, de hecho, después de haber hablado de su forma de vestir apenas entrado en Galicia, vuelve a hacerlo de forma más exhaustiva durante sus horas en Santiago:

“Llevan vestidos extravagantes y son de natural feas. Llevan en la cabeza unas toallas enrolladas, como turbantes, unas lo llevan altos, otras bajos, y algunas tan salientes que parecen que tienen una diadema en la cabeza. En las orejas llevan unos pendientes de plata dorada, tan grandes que deberían desgarrar la oreja” (Confalonieri, 1988:27).

Éste es solo un extracto, porque en realidad la descripción es mucho más larga y sigue con este tono de observador crítico que se sirve de metáforas para concretar en el lector la imagen que está describiendo. En general: “*los gallegos son gente muy pobre. (...). Es gente poco industriosa, y teniendo comodidad de agua, no se mueven a procurarse fruta, huertos o cosas semejantes*” (Confalonieri, 1988:27); así que otro recurso de la ciudad es el agua, como confirma el gran número de fuentes.

En Compostela se encuentran muchos monasterios, entre ellos hace referencia al monasterio de Santo Domingo, de San Francisco, de los Padres Benedictinos o monjes negros. También se encuentra un Colegio de los Jesuitas. Es uno de los pocos visitantes de Santiago que habla de la Universidad en la cual: “*se lee Gramática, Retórica, Filosofía, Teología, Escolástica, Cánones y Leyes*” (Confalonieri, 1988:28) y además informa que el

número de estudiantes rodea entorno a los 1.200-1.400. En sus notas de viaje no faltan el Hospital de los Reyes Católicos y la “*iglesia del Glorioso Santiago*”, a las cuales dedica mucha atención. Considerada la exhaustividad de la información de la catedral señalamos los aspectos objetivos que él trata: la estructura interna de la catedral, con sus siete capillas, el coro, el Altar Mayor y el baldaquín de mármol, el Santísimo y la estatua del Santo, la sacristía de los Canónigos. Además, a los fieles les informa que aquí se encuentran el bordón de Santiago y las reliquias: “*pero más de la mitad está clausurada para mayor seguridad del Santo Cuerpo. Antiguamente se veía la urna, pero ahora no se ve más que el sector extremo de la iglesia*” (Confalonieri, 1988:31). Con respecto a la estructura exterior de la catedral, él nos describe: la fachada exterior y el escalón hacia la Plaza del Obradoiro y el campanario, con sus cinco campanas.

Por lo que se refiere a la dimensión humano-religiosa del espacio sagrado compostelano, nuestro autor asegura que: “*los peregrinos hacen todavía otras muchas devociones y visitas de imágenes y cruces para su romería, y dicen que hay muchas indulgencias, como en realidad las hay en esta santa iglesia*” (Confalonieri, 1988:30). En la parte final de su descripción, Juan Bautista Confalonieri hace un listado de las muchas reliquias que se guardan en la catedral y en la distintas capillas. Tal dato no se destaca en otros relatos de viaje: “*un gran camposanto con numerosas sepulturas de piedra; porque en la iglesia solo se pueden enterrar a los canónigos*” (Confalonieri, 1988:33). Dichas notas de viajes, que se suelen considerar un itinerario de viaje, atribuyen a la ciudad de Santiago atributos no contemplados en otros itinerarios. La motivación de viaje y el perfil de quien recorre el camino y su sensibilidad religiosa, en este caso, hace que se pongan de relieve unos detalles más que otros.

FIGURA 80.



Fuentes varias.
Elaboración
propia.

***Viaje desde Lisboa hasta Santiago de Galicia
de Juan Bautista Confalonieri (1594)***

8.5.3. Otros relatos de viajes

Durante el siglo XVI Europa dejó de ser prevalentemente católica, como consecuencia continuó una crisis del peregrinaje y los protestantes intentaron poner obstáculos a la devoción jacobea. De todas formas, no faltan otros testimonios de viaje de peregrinos italianos durante el siglo XVI, y son (Caucci von Saucken, 1983, 1984):

- ✓ 1533: *Viajes de Bressa a Sancto Jacobo in Tolosa* por Panfolfo Nassino.
- ✓ 1568: *Viagio de Espagna e Portogalli da Segismosndo Caballi eletto Ambasciatore al Serenissimo Re Don Filippo in Spagna*.
- ✓ 1568: *Viagio a Madrid, in Portogall, poi a San Giacomo di Galizia* por un anónimo.
- ✓ 1581: *Diario di Viagio* de Bartolomeo Bourdelot: él mismo procede de una expedición de la Republica de Venecia a Madrid, donde sus representantes felicitan a Felipe II por la anexión de Portugal. Entre ellos, Bartolomeo Bourdelot deja en herencia un relato de viaje en el cual nos informa de haber estado en Santiago recorriendo el Camino desde Portugal. Sus motivaciones son devocionales y culturales, de hecho, a medida que recorre el camino, se interesa por edificios, costumbres y tradiciones. En su relato destaca la cuestión de las reliquias del Apóstol, que no se podían ver, despertando dudas acerca de su existencia y autenticidad. Esta cuestión de las reliquias reenvía al mito del “cuerpo fragmentado”, es decir, a la dispersión de las reliquias de un santo por los territorios de la Europa Católica, una costumbre común durante la Edad Media que empieza a perder sentido durante la Edad Moderna, cuando se busca una explicación a los hechos. Por ejemplo, si algunos peregrinos afirman haber visto las reliquias sin cabeza, para Bourdelot, están mintiendo; pero, por otro lado, refuerza la idea según la cual en la iglesia de San Jorge el Mayor de Venecia se guarda la cabeza del santo. Si esto fuese verdad, ¿qué sentido tendría la peregrinación? (Caucci von Saucken, 1984). Otras tradiciones atañen a la construcción de la catedral por parte de Carlomagno, a la visita de Adrian VII y a la institución de siete cardenales compostelanos.
- ✓ 1588: *Viaggio de S. Iacomo de Galitia in Compostella*, en el cual los autores son dos notarios de Perugia: Fabrizio Ballerini y Silverio Rettabení. Hacen una descripción del viaje, de las etapas, de los lugares sagrados que visitan y de la meta: Santiago. Aunque el viaje es realizado por ambos, el principal autor es Ballerini (Caucci von Saucken, 1995). El itinerario presenta en adjunto un vocabulario italiano-español con las palabras necesarias para recorrer el Camino (30 en total); anotaciones de gastos y distancia entre las etapas. En este itinerario podemos volver a encontrar las características relativas al género literario y a la peregrinación

jacobea: rituales, *devotionis causa*, visitas a lugares sagrados, la cuestión del alojamiento, milagros de San Jacobo. Además, se va haciendo evidente las relaciones entre el culto mariano y el culto jacobeo.

8.6. LA CIUDAD DE SANTIAGO EN LA LITERATURA ODEPÓRICA DEL SIGLO XVII

8.6.1. *El Viaje por Alemania, Países Bajos del 1667 y España, Francia, Inglaterra y Holanda del 1668-69* de Cosme III de Médici

El relato consiste en la descripción del viaje y de los lugares visitados; sus redactores oficiales reúnen datos que describen la realidad histórica española a finales del siglo XVII: costumbres, ceremonias, patrimonio artístico, organización político-militar y eclesial, aspecto urbanístico y creencias populares (Fucelli, 1995). A pesar de sufrir un periodo de decadencia, este país parece conservar sus costumbres, su cultura y su arte (Tavoni, 1983; Caucci von Saucken, 1984) y, desde luego, su devoción a Santiago. El príncipe florentino Cosme III de Médici sale de Florencia el 18 de septiembre de 1668 y se dirige hacia el puerto de Livorno, aquí se embarca con sus acompañantes hacia Barcelona. Desde la ciudad catalana, continúa su viaje por tierra y, tras haber recorrido territorios españoles y portugueses, llega a Santiago de Compostela en 1669.

Desde el principio, es evidente que se trata de una peregrinación muy peculiar: una peregrinación principesca, por lo tanto el “peregrino” es acompañado por un séquito formado por una corte de nobles florentinos, un confesor, un capellán, cocineros, intérpretes y siervos (Caucci von Saucken, 1984). Entre sus acompañantes hay que mencionar a Pier Maria Baldi, que ilustra la relación oficial del viaje, a Lorenzo Magalotti, que es encargado de redactar la relación oficial del viaje¹²⁵ junto a Filippo Corsini (Tavoni, 1983); también Giovan Battista Gornia, Jacopo Ciuti y Filippo Marchetti dejan sus notas de viaje. Las motivaciones de viaje son dobles: motivación devocional y mundana; a esto se suma el hecho de que la peregrinación es un pretexto para alejarse del mundo familiar (Caucci von Saucken, 1984) y conocer nuevas culturas (Fucelli, 1995). Siendo un príncipe, no faltan motivaciones políticas

¹²⁵ Para nuestro análisis tomamos en consideración la Relación de Lorenzo Magalotti que ha sido publicada en el 2004 por la Xunta de Galicia, coordinada por Paolo Caucci von Saucken.

y diplomáticas; de hecho, durante los cinco meses que están de viaje en España y Portugal estrechan importantes relaciones diplomáticas.

a) *La imagen del Camino*: a pesar de que el camino se recorra por motivaciones y rutas distintas, las descripciones/representaciones siempre sirven para crear una imagen de Santiago y de los paisajes españoles. En el relato de Magalotti, se encuentran detalles de las etapas de este viaje; en algunas ciudades las estadías son más largas que en otras; por ejemplo, en Madrid y en Lisboa se quedan un mes, mientras en Barcelona, Zaragoza o Santiago solo pocos días. Cuando el príncipe llega a Barcelona, sus primeras impresiones de España presentan un contenido político, destacando el momento histórico que ésta estaba viviendo (Fucelli, 1995). El objetivo del príncipe es conseguir una visión y un conocimiento político-económico de España, por estas razones no hay una “obsesión” por enumerar lugares sagrados o reliquias, como en otros relatos de viaje. Aun así, la primera etapa en España es el monasterio de la Virgen de Montserrat en Barcelona; ésta es una manera de mantener vivo el carácter devocional del peregrinaje y la relación entre culto mariano y culto jacobeo. En consecuencia, esta etapa vincula el camino *orationis causa* y el camino principesco y Cosme III de Médici no desiste en cumplir los rituales previstos: “S. A. baciò un crocifisso d’oro smaltato portoli dal suddetto monaco. Levatosi poi e postosi secondo il cerimoniale prescrittogli da’ Monaci tra il Cristo e l’Abbate s’intonò il Tedeum... con altre orazioni sopra la persona di S. A.”¹²⁶ (Caucci von Saucken, 2004:77).

El culto mariano es también el hilo conductor de la parada en Zaragoza, donde el príncipe y sus acompañantes visitan la iglesia. En este lugar sagrado se evoca el milagro según el cual Santiago ayudó en la construcción de la iglesia; así mismo, aun siendo un viaje cultural, parece inevitable hacer referencia a elementos sagrados o milagrosos cuando se hallan en determinadas ciudades de naturaleza sagrada.

“Quivi l’A. S. scese nella cappelletta che si dice fabricata per mano di S. Giacomo Apostolo coll’aiuto degli angeli. È già assai noto il miracolo che si racconta di questa immagine pretendendosi cavare dalle tradizioni che l’Apostolo suddetto ricevesse

¹²⁶ Traducción propia: “Su Majd besó un crucifijo de oro esmaltado que le llevó dicho monje. Después de levantarse y haberse puesto, tal como indica el protocolo de los monjes, entre el Cristo y el Abad se entonó el Te Deum... con otras oraciones en la persona de Su Majd”. ¹²⁷ Traducción propia: “Aquí su Majd bajó a la pequeña capilla al que se dice construida de la mano de Santiago Apóstol, con la ayuda de los ángeles. Ya es bien conocido el milagro que se cuenta de imagen pretendiendo recordar las tradiciones que dicho apóstol había recibido a la orden de la Santísima Virgen para que le construyera una iglesia donde convertir al mayor número de cristianos”.

*ordine dalla Vergine Santissima di edificargli una Chiesa dove convertisse maggior numero di Cristiani”*¹²⁷ (Caucci von Saucken, 2004:92).

También en la relación de Corsini, el paisaje que se presenta a los viajeros es rico de iglesias y conventos, así que estas descripciones alternan datos arquitectónicos y estadísticos; por ejemplo, número de hogares o habitantes, carrozas, caballos, religiosos, soldados y estudiantes (Fucelli, 1995). Es evidente que faltan valores que han caracterizado a los demás peregrinajes, como la limosna o el problema de alojamiento y comida. Desde luego, a diferencia de los demás peregrinos, este viaje está planeado con anterioridad, puesto que el príncipe prefiere evitar imprevistos o problemas políticos, aunque en algunos casos su estatus principesco le asegura muchas facilidades (Caucci von Saucken, 1984; Fucelli, 1995). En cuanto al alojamiento, el príncipe y su comitiva solían instalarse en conventos o en posadas, unas más humildes que otras; de todas formas, él rechaza cualquier tratamiento y, en algunos casos, rechaza alojamientos más cómodos. Por lo que se refiere al tramo gallego, su camino hacia Compostela procede desde Tui, Redondela, Porriño, Pontevedra y Padrón. Según la descripción hecha por Magalotti, Tui, ciudad de frontera, es oscura, formada por 500 hogares, con gente pobre, el elemento más importante es la catedral, que es antigua y oscura. Además, es un centro rico de pesca. Desolado es el paisaje que se encuentra pasando por Redondela, donde solo se ven montañas secas y desiertas; pero, también en este caso, informa al lector que el mejor producto de esta zona es el vino, que es una de las pocas cosas que abundan en Galicia. Procediendo en dirección Santiago, pasan por un puente de piedra precioso: Pontevedra, donde se quedan una noche. Al día siguiente, se vuelven a poner en camino y pasan por Padrón donde fue milagrosamente trasladado el cuerpo de San Jacobo; a diferencia de otros itinerarios que dedicaban más atención, de esta ciudad no se especifican los relatos legendarios.

b) *Los rituales de peregrinación*: al ser un peregrinaje principesco y un “viaje cultural”, faltan los elementos simbólicos que caracterizan la peregrinación, entre ellos los rituales. Sin embargo, la lectura nos informa que el príncipe solía ir a misa. Esta manifestación religiosa nos acompaña desde el día de la salida, de hecho en su relato de viaje, Magalotti nos informa

¹²⁷ Traducción propia: “Aquí su Majd bajó a la pequeña capilla al que se dice construida de la mano de Santiago Apóstol, con la ayuda de los ángeles. Ya es bien conocido el milagro que se cuenta de imagen pretendiendo recordar las tradiciones que dicho apóstol había recibido a la orden de la Santísima Virgen para que le construyera una iglesia donde convertir al mayor número de cristianos”.

que el príncipe escucha la misa y se confiesa antes de marchar (Caucci von Saucken, 2004). En Livorno, después de cenar el príncipe se detiene en sus “ejercicios de piedad”, en varias ocasiones tenemos la imagen de un príncipe que necesita reunirse con su *homo religious* cada vez que acude a misa o se confiesa. Aunque éstos no son rituales asociados a la peregrinación, a través de ellos Cosme III de Médici intenta reproducir su dimensión cotidiano-religiosa, lejos de su rutina, y mantener unos esquemas comportamentales allá a donde vaya.

La mañana del 4 de marzo de 1669 el príncipe acude a la catedral para sentir la misa y realizar sus oraciones delante del altar. En el siguiente pasaje podríamos entrever un carácter devocional de la peregrinación: “*el di 4 detto S. A. fu di buonissm’ora senza alcun seguito e senza darsi a conoscere a udir Messa e comunicarsi nella Chiesa di S. Jago*”¹²⁸ (Caucci von Saucken, 2004:310). Como era costumbre, el príncipe va a misa y a confesarse, algo que ha estado haciendo a lo largo del viaje, y que por lo tanto no podemos considerar un ritual de llegada, además falta cualquier referencia o manifestación de agradecimiento por haber llegado. Ésto se debe a que no es un peregrinaje cuya única meta es Santiago, sino que la ciudad compostelana es una etapa más de su viaje.

c) *La imagen de Santiago de Compostela*: la llegada a Compostela se realiza por la noche, por lo tanto las primeras indicaciones se refieren al alojamiento. A continuación comparamos las dos descripciones de Corsini y Magalotti. Para el primero, Santiago es una ciudad poco cuidada, con casas de madera, calles estrechas y paredes destruidas; está rodeada de montañas que la dominan.

Corsini: “*Compostela Città Capitale della Galizia risiede in un colle attorniato da alcune piccole montagne, che da più parti la dominano è assai piccola e Rovinata con molte case di legno, le strade strette e diseguali le mura che la circondano sono di pietra ma basse, et in molti luoghi o’ Rovinate, o’ minaccianti Rovina*”¹²⁹ (Tavoni, 1983:68).

¹²⁸ Traducción propia: “*El día 4 Su Majd fue a primera hora, sin nadie, y sin darse a conocer a escuchar la Misa y a confesarse en la iglesia de San Jacobo*”.

¹²⁹ Traducción propia: “*Compostela, la capital de Galicia, se encuentra en una colina rodeada de pequeñas montañas, que la dominan desde muchas partes. Es muy pequeña y en ruínas con muchas casas de madera; las calles son estrechas e irregulares, las paredes que la rodean son de piedra, pero son bajas, y en muchos lugares o son arruinadas o amenazadas de ruínas*”.

Magalotti: *“La Città di S. Jago è posta nell’alto et è circondata da qualche parte da altri monti più alti, che la dominando. Piccola, brutta e per lo più fabricata di legna”*¹³⁰ (Caucci von Saucken, 2004:311).

La descripción de Magalotti no es muy diferente, en cuanto también nos informa que la ciudad se encuentra en una zona montuosa. Es una ciudad pequeña y fea, con construcciones de madera. En la ciudad destacan las tres obras más importantes: el Convento de San Agustín, el convento de Santo Domingo y la catedral. La Plaza Obradoiro tiene tres fachadas ocupadas por construcciones antiguas y magníficas: una por la Catedral, otra por el Hostal de los Reyes Católicos, y otra por un Colegio fundado por el Arzobispo Fonseca. De la permanencia en Santiago de Compostela derivan las informaciones acerca de la ciudad, de la catedral y del culto jacobeo (Caucci von Saucken, 1984). Según la descripción de Corsini, Santiago de Compostela está formada por 2.000 hogares, bajo el poder del arzobispo (Tavoni, 1983). A través de las representaciones, es evidente que Santiago de Compostela es un lugar sagrado, de hecho aquí acuden numerosos peregrinos y todos hacen sus rituales. Este aspecto no tiene mucho sentido según Magalotti, que se sorprende al ver las manifestaciones de culto popular: el abrazo al Apóstol.

*“Sopra di essa è la Statua del Santo a sedere con un ornamento di gioie e chiunque vuole ad abbracciarla con ridicola e superstiziosa pietá e la folla vi è così grande e continua, che a ogni ora del giorno vi è gente (...) secondo che l’impeto o piuttosto la frenesia di lor tenera devozione li consiglia: ed è cosa indecente e ridicola”*¹³¹ (Caucci von Saucken, 2004:312).

Magalotti reitera que se trata de una costumbre ridícula, que para él no tiene ningún sentido. Expresa un claro juicio sobre la devoción y la fe religiosa; para él, este “símbolo actuado” de abrazar el Santo es una forma de superstición. Además, considera ridículo que los fieles para abrazar a la estatua apoyen su sombrero sobre la cabeza del santo, que de esta manera cambia continuamente su forma. Esta imagen religiosa de Santiago se refuerza cuando hace referencia al Botafumeiro:

¹³⁰ Traducción propia: *“La Ciudad de Santiago se encuentra en altura y está rodeada por montes más altos que la dominan. Pequeña, fea y construida casi íntegramente de madera”*.

¹³¹ Traducción propia: *“Encima de la mencionada caja está la tuya del Santo, la cual, no sé si movida por devoción o verdaderamente por superstición, es abrazada con ridícula y supersticiosa piedad y la multitud es tan grande y continua, que a cada hora del día hay gente (...) según el ímpetu o el frenesí de su tierna devoción los aconseja: y es cosa indecente y ridícula”*.

*“Vi è un rito antichissimo di incensare nelle funzioni e processioni solenni; ciò si fa con un incensiere di figura sferica dove la padaletta del fuoco sta messa in bilico. Tutto questo è appeso ad un ordigno di ferro, che sta dentro alla cupola e volendosi incensare se gli dà il moto per via de una fune”*¹³² (Caucci von Saucken, 2004:314).

A pesar de ser un centro religioso con una amplia afluencia de peregrinos, la catedral no está en buenas condiciones. Para el redactor Filippo Corsini, los edificios más relevantes de la ciudad son el Palacio del Obispo, el Hostal de los Reyes Católicos, los Conventos de San Agustín, del Carmen y de Santo Domingo (Tavoni, 1983). Desde el punto de vista de Antonietta Fucelli (1995), esta imagen reducida se debe a la imposibilidad de conocer la ciudad a causa de la incesante lluvia; de hecho, un elemento que destaca durante la permanencia en Santiago y en Galicia es el clima atlántico. Según Magalotti, la lluvia cae sin parar durante los meses de invierno. En realidad, el agua parece un atributo del paisaje gallego, en cuanto si el agua bajo forma de lluvia caracteriza a Compostela, las aguas medicinales con propiedades lo hacen con la ciudad de Ourense. El escritor habla de días de lluvia y de temporales de agua y viento, que les siguen también durante su viaje desde Santiago de Compostela hasta Coruña. Desde aquí, se dirigen hacia Irlanda e Inglaterra, testimoniando así un “peregrinaje principesco”. Entre las actividades que caracterizan a Santiago, Magalotti menciona la industria del azabache: una piedra negra con la cual se hacen varias figuras de Santiago y de otros. Además, anota el número de habitantes, las rentas del arzobispo y los beneficios de la catedral (Caucci von Saucken, 2004).

Como hemos indicado al comienzo, este itinerario de viaje ha sido escrito en tercera persona, con lo cual solo contamos con las representaciones de los lugares, sin poder acceder a un punto de vista más interior del viajero-protagonista que nos indica el título. A diferencia de otros relatos, vemos el peregrino-viajero desde fuera, sin conocer sus emociones o sensaciones. Así que echamos en falta una dimensión más personal, es decir, más humana y experiencial. En más de una ocasión se aprecia una cierta distancia entre el redactor y el príncipe (él que actúa): el primero es distante de las experiencias religiosas del príncipe y mantiene una postura destacada. Los comentarios y el estilo de los redactores del viaje revelan

¹³² Traducción propia: “Hay un rito antiquísimo de incensar en los actos y procesiones solemnes; este se hace con un incensario de figura esférica donde la lamparita del fuego está sustentada en el aire. Todo esto está colgado de un mecanismo de hierro que está dentro de la cúpula, y cuando se quiere incensar se mueve con una soga” (Caucci von Saucken, 2004:40).

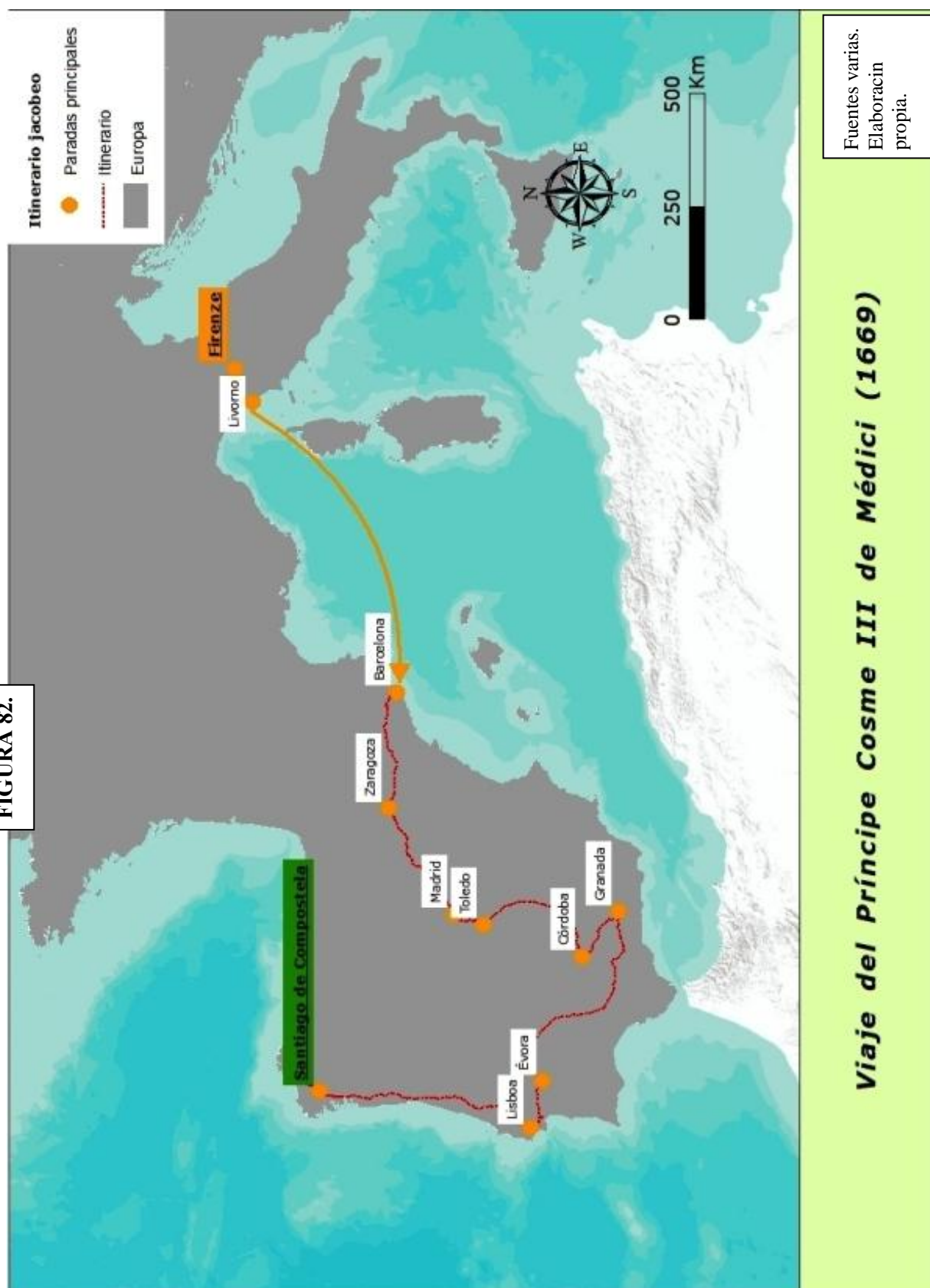
que ellos no son muy religiosos, no acompañan al príncipe en sus manifestaciones religiosas y en algunos casos hacen comentarios pocos adecuados. Podemos decir que no es un peregrinaje en el verdadero sentido de la palabra, puesto que la sola caracterización religiosa o algunas visitas a lugares sagrados no son suficientes para hablar de peregrinaje. Por otro lado, el hecho de que la ciudad de Santiago de Compostela sea una etapa de un viaje cultural principesco es sin duda significativo de la proyección internacional de la ciudad.

FIGURA 81. Santiago de Compostela



Fuente: “Tabulae Baldi”, Caucci von Saucken, 2004.

FIGURA 82.



8.6.2. *Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia, e Finis Terrae, per Francia, e Spagna.*
Di D. Domenico Laffi Bolognese. Principiando da Bologna mia Patria fin'al ritorno in essa

Domenico Laffi es el peregrino italiano más conocido, y no solo en el contexto de las peregrinaciones jacobeanas (De Cusatis, 2005). Estudió en el seminario de Bolonia; fue un religioso y una persona literaria muy importante, con un amplio público entre sus conciudadanos (De Cusatis, 2005). Sus peregrinajes han representado los principales temas de sus obras, como por ejemplo: *Viajes in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae* (1ª edición: 1673); *Viaggio in Levante al Santo Sepolcro di Nostro Signore Giesù Christo, et altri luoghi di Terra Santa* (1ª edición 1683); *Viaggio da Padova a Lisbona: dalla Tomba alla culla è un lungo passo. Viaggio da Padova ove morse il Glorioso S. Antonio a Lisboa ove nacque* (1ª edición 1691). Para nuestra investigación vamos a considerar: *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*; su primera edición se publicó en 1673, después de la tercera peregrinación a Santiago. La misma reunía las experiencias de las dos anteriores peregrinaciones a Santiago de Compostela, realizadas durante los años 1666 y 1670 (Gambini, 1983; Caucci von Saucken, 1984; De Cusatis, 2005), resultando como una continua reelaboración tras cada peregrinaje. El éxito de este itinerario está demostrado en sus siete ediciones (Gambini, 1983; Caucci von Saucken, 1984); confirmando que, a pesar de ser una época de crisis de las peregrinaciones, el fenómeno seguía en auge. El autor alterna descripciones detalladas, relativas a las etapas del Camino y a los aspectos de la peregrinación jacobea, con emociones e impresiones. El valor añadido de su peregrinación es la promoción del peregrinaje jacobeo que se manifestó en la escritura del itinerario y en la fundación de una cofradía jacobea en Bolonia. Desde luego, su función era difundir el culto jacobeo, y para ésto también se sirvió de unas piedras que les habían dado con ocasión de su último viaje y que tenían valor de reliquias.

Empezó en Bolonia, caminando a lo largo de la ruta tradicional y acompañado por Domenico Codici, pintor boloñés. Hemos introducido este capítulo con una cita de la obra de Domenico Laffi, en la cual se puede leer que desde su punto de vista “caminar y peregrinar” son formas de descubrimiento del mundo para sí mismo y para los demás, los relatos y los itinerarios de viajes son útiles para guiar a los demás, informándoles de “lo que les espera”. A pesar de ser religioso y de hacer el camino *orationis causa*, es evidente que le asiste una cierta “curiosidad”, que es un “Leimotiv” intrínseco y escondido de toda la obra. Por ejemplo, empieza su descripción en Italia, aconsejando al lector que visite las ciudades a lo largo de “su Camino”, asimismo el “futuro peregrino” no se ve rodeado solo de cuestiones religiosas, sino

hace más ameno su difícil andar. Además de motivar su camino, también activa el deseo de peregrinación en los demás peregrinos-lectores. Por esta razón, Laffi introduce su relato de viaje con una dedicación al “cortese lector” poniendo de manifiesto el valor didáctico-divulgativo de la obra (Sulai Capponi, 2005).

Para nosotros no es una “dinámica” nada nueva, en cuanto trasladándola a nuestros tiempos podemos apreciar los mismos efectos que posee la “imagen turística o los folletos” de un lugar (destino turístico), un aspecto que profundizaremos en el siguiente capítulo. Las imágenes positivas del Camino, de los lugares transitados y de Santiago de Compostela inducen a revivir la misma experiencia que el autor, es decir, que su experiencia ejerce un poder atractivo y sugestivo sobre el lector. A todo esto se suma la intención indicada ya en las primeras páginas de querer dejar un legado a sus póstumos, por lo tanto el lector es el interlocutor de esta obra, o sea el target: “*per piacere a chi gode di simil lettura, come per giovare a chi mai si sentisse mosso a intraprendere simile pellegrinaggio*”¹³³ (Laffi, 1989:50).

a) *La imagen del peregrino*: a lo largo de su viaje reconocemos algunos símbolos que crean la “imagen exterior del peregrino”, como el traje y el salvoconducto. A la hora de encomendarse a su santo, pone de manifiesto la importancia del traje de peregrino aún durante el siglo XVII. Esto también significa la vigencia del sistema simbólico y de valores y la necesidad de “reconocerse e identificarse”.

*“Dico, dunque, in nome della Santissima Trinità, Padre, Figliuolo e Spirito santo, io Don Domenico Laffi e Domenico Codici, pittore, ambi Bolognesi, vestiti in habito di pellegrini per andare al glorioso apostolo San Giacomo di Galitia, partessimo da questa città li 16 aprile 1670”*¹³⁴ (Laffi, 1989:70).

Otro elemento simbólico es el pasaporte o la patente de santidad, es decir, un documento que testimoniase oficialmente su “estatus”. Éste es garantía para poder andar y moverse tranquilamente entre distintos países y para gozar de los derechos de peregrinación. En numerosas ocasiones Domenico Laffi cuenta los momentos en los cuales él y su

¹³³ Traducción propia: “Por placer a los que disfrutan de semejante lectura, y para beneficiar a los que se sienten motivados a emprender experiencia”.

¹³⁴ Traducción propia: “Digo, pues, en nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, yo Don Domenico Laffi y Domenico Codici, pintor, ambos de Bolonia, con traje de peregrinos para ir al glorioso Apóstol Santiago de Galicia, salimos de ciudad el 16 de abril de 1670”.

compañero de viaje han tenido que enseñar dichos documentos para poder entrar en una ciudad. Como es el ejemplo a continuación:

*“Le guardie v’interrogano di dove si viene e dove si va, chiedendo li passaporti e fedi di sanità, quali, mostrate da noi, di subito un soldato della guardia ci condusse dentro di detta fortezza (...) volendo veder ancor li passaporti e fedi di sanità, quali vedute, ci disse che andassimo al nostro viaggio”*¹³⁵ (Laffi, 1989:93, 94).

b) *Los rituales de peregrinación*: entre los rituales en itinere:

- ✓ *Confesión*.
- ✓ *Misa*: siendo religioso, Laffi dice misa, mientras que en otros casos ambos la escuchan. Es un “ritual itinerante” como el mismo peregrino, que lleva consigo su fe y, vaya a donde vaya, intenta buscar aquellos lugares que le permitan reproducir los “esquemas comportamentales” de la peregrinación.
- ✓ *Visita a santuarios o reliquias*: a la hora de describir las etapas informa su lector de la presencia de reliquias o santuarios en la misma.

Cuando llegan a Santiago ven la ciudad desde el Monte del Gozo, ésto produce emociones tan fuertes que los hacen llorar. El canto y el arrodillarse son expresiones de agradecimiento y “rituales de llegada”, que acomunan a otros peregrinos. La vista de la ciudad es un momento de gran satisfacción que llena “el corazón” y renueva el alma. Laffi nos describe sus emociones hablando de alegría:

*“Subito scopertolo, mettendoci in ginocchio e per grande allegrezza, ci cadero da gli occhi le lagrime e cominciammo a cantare Te Deum, ma detto due o tre versetti e non più, che non potevamo pronunciare parole per la copia delle lagrime che abbondanti scaturivaci da gli occhi, con tal compassione che il cuore legavaci (...)”*¹³⁶ (Laffi, 1989:198, 199).

¹³⁵ Traducción propia: “Los guardias os preguntan de dónde venís o hacia dónde vais; nos pidieron los pasaportes y las credenciales, tan pronto se las ensañamos un soldado de la guardia nos llevó al interior de fortaleza (...) con ganas de volver a ver los pasaportes y las credenciales de salud. Tras haberlas vistas, nos dijo que continuaríamos nuestro viaje”.

¹³⁶ Traducción propia: “Tan pronto lo vimos, nos pusimos de rodillas y, por la gran alegría, cayeron las lágrimas de nuestros ojos y comenzamos a cantar el Te Deum, pero tras dos o tres versos, y no más, no pudimos seguir pronunciando las palabras a causa de las abundantes lágrimas que salían de nuestros ojos, con tanta compasión que se ataba nuestro corazón”.

En el relato de la estadía en Santiago podemos ver como los peregrinos cumplan uno de los rituales de llegada más conocido:

- ✓ El abrazo a la estatua de Santiago: que se encuentra en el Altar Mayor para conseguir las indulgencias. Para Laffi, ésta es “simbólicamente” una forma para entrar en contacto con el Apóstol, ya que no se pueden tocar sus reliquias.
- ✓ La misa: acuden a escuchar la misa a la catedral de Santiago.

c) *La imagen del Camino de Santiago*: la descripción del viaje de Domenico Laffi es inevitablemente determinada por las experiencias, que también nutren el imaginario de un camino peligroso. Éste consiste en dificultades y problemas, como por ejemplo ataques por parte de ladrones; por esta razón, da a sus lectores algunas advertencias a través de experiencias personales, como en el siguiente caso de encuentro con una mujer:

*“Trovassimo una donna che piangeva dirottamente e si raccomandava che andassimo con lei; insospettiti un poco, perché ci era stato detto che le donne di questi paesi, con varii pretesti o di bambini bisognosi di battesimo, o di moribondi chiedenti confessione, conducono i passeggeri ove sono huomini appostati che gli assassinano”*¹³⁷ (Laffi, 1989:171).

Evidentemente, este pasaje también nos reenvía al imaginario negativo que existía acerca de la mujer y peregrina, considerada como una amenaza para el “camino derecho”. De todas formas, el peregrino no debe olvidarse que Santiago es su protector y como tal lo ayudará en continuar el Camino y superar los peligros del mismo: *“alla fine, con l’aiuto di Dio e di San Giacomo di Galitia, arrivammo su l’alta cima dei Pirenei”*¹³⁸ (Laffi, 1989:139). El Camino de peregrinación era también sinónimo de “benevolencia y asistencia”, necesarias a la hora de buscar alojamiento; semejante problema se soluciona gracias a la presencia de hospitales y de iglesias que aún en este siglo acogen a los peregrinos. Pero, no siempre comida y alojamiento estaban asegurados. Además, no siempre durmieron en una cama, sino tuvieron que conformarse con dormir en el suelo o en paja: *“di questo alcuno no si meravigli,*

¹³⁷ Traducción propia: “Encontramos una mujer que lloraba sin parar y nos pidió que la acompañáramos; estábamos un poco sospechosos, porque nos habían dicho que las mujeres de aquellos países, con varios pretextos, como por ejemplo niños que necesitan el bautizo o moribundos que piden la confesión, llevan los caminantes en lugares donde hay hombres que los matan”.

¹³⁸ Traducción propia: “Finalmente, gracias al ayuda de Dios y de San Jacobo de Galicia llegamos hasta la cumbre de los Pirineos”.

perché in Spagna, nell'albergo non danno altro che da dormire, del resto bisogna comprarsi ogni cosa qua e là per la città"¹³⁹ (Laffi, 1989:170).

En general, podemos afirmar que las descripciones de Domenico Laffi atañen:

- ✓ *Localización de la etapa*: puede ser una ciudad o una aldea, de la cual describe la topografía y la orografía. También advierte de posibles accidentes o de tramos peligrosos, como es el tramo del monte de Genevra en Francia.
- ✓ *Breve descripción de la etapa*: historia y leyendas se mezclan y nutren el itinerario de viaje. El lector dispone de todo tipo de información, ya que cuenta con un rico saber del autor sobre iglesias, conventos, criptas, objetos y altares. Todo ésto lo hace de manera tan detallada que el lector no tiene dificultad en "representar mentalmente" la palabra de Domenico Laffi, que entrena la *imagin-ación*, o sea, el proceso a través del cual el lector crea en su mente unas imágenes que espera encontrar si hace el Camino. De los territorios que cruza, también anota tradiciones, costumbres y leyendas, así que su andar de peregrino se alterna con acontecimientos y eventos típicos del lugar que contribuyen a que éstos queden marcados en su memoria.

Entre los varios relatos cabe destacar su llegada a San Domingo de la Calzada, donde hace referencia al milagro de los tres peregrinos: el milagro del ahorcado. Casi todos los itinerarios de viajes lo mencionan; de este modo, apreciamos que es parte del imaginario popular jacobeo. Estos poderes milagrosos de Santiago no se quedan en las leyendas, ya que Laffi nos informa del milagro de su compañero de viaje, que con fiebre alta y a punto de morir es rescatado y salvado por Santiago que lo devuelve a la vida. Después de Santiago de Compostela, los peregrinos deciden ir a Santa María de Finisterre: "*qual viaggio racconterò brevemente, acciò se qualche Pellegrino volesse andarvi sappi la strada*"¹⁴⁰ (Laffi, 1989:213). En esta frase es evidente que Domenico Laffi sabe muy bien que su obra será lectura y fuente de información para los demás peregrinos jacobeos. Describe la iglesia de

¹³⁹ Traducción propia: "Ésto no debe de extrañar a nadie, porque en España, en el albergue, solo dan alojamiento; por lo demás, hay que comprar cualquier cosa aquí y allá alrededor de la ciudad".

¹⁴⁰ Traducción propia: "En pocas palabras contaré aquel viaje, para que los peregrinos que quieran ir conozcan la ruta".

Finisterre y el promontorio donde ésta surge; aquí se halla un faro que orienta a los que viajan en barco por el Atlántico¹⁴¹. En el Camino de vuelta desde Finisterre a Santiago, también se paran en Iria Flavia, el puerto donde llegó en barco el cuerpo de San Jacobo. Nos habla de un barco de grandeza normal en “mármol blanco”. En su viaje de vuelta: “*ho voluto uscire dal dritto camino per vedere altri paesi e, per questo descriverò solo certe cose più particolari, c’ho vedute, avanti ch’io torni sul dritto camino*”¹⁴² (Laffi, 1989:245). El peregrino ha alcanzado su meta, ha cumplido sus deberes, así mismo en el viaje de vuelta puede concederse algunas distracciones en el sentido de que recorre y visita nuevos lugares.

d) *La imagen de Santiago de Compostela*: entra en la ciudad pasando a través de la puerta oriental; tras sus primeros pasos por las calles de la misma, transmite una imagen muy positiva: tiene “*belli Casamenti*”. En una Plaza se encuentra una riqueza de mercancías (suponemos que sea la Plaza de Cervantes) y bajando llegan a la puerta occidental de la catedral de San Jacobo. Llegan a la Plaza del Obradoiro bajando por una “escalinata de mármol”. Entran en la catedral pasando por la puerta de la iglesia y, una vez más, como exigen los rituales de peregrinación se arrodillan delante del Altar Mayor. En la catedral, Domenico Laffi vuelve a manifestar su agradecimiento hacia Santiago: “*con tanta allegrezza, e computatione di core, che mai al mondo ne provassimo una tale, ringratiando Dio, e il Santo, per haverci condotti sani, e salvi al fin bramato, doppo tanto, e sí longo viaggio, e doppo tante fatiche, e travagli*”¹⁴³ (Laffi, 1989:201, 202).

Laffi cuenta que el nombre de Santiago era originariamente Compostela porque aquí fue trasladado el cuerpo de San Jacobo acompañado por una estrella. A la hora de describir la ciudad, uno de los elementos que destaca es el material de la misma: la “piedra viva”: “*la città (...) non è molto grande (...). È posta in un Colle, che pende tutto a mezo giorno e è*

¹⁴¹ Tras el descubrimiento de las Américas, Finisterre cambia su función, ya no es el extremo occidental del mundo conocido.

¹⁴² Traducción propia: “*He querido desviarme del camino derecho para ver otros países y, por lo tanto, describiré sólo algunas cosas más detalladas, que he visto antes de que vuelva al camino derecho*”.

¹⁴³ Traducción propia: “*Con tanta alegría y conmoción en el corazón, como nunca nos ocurrió, agradecemos a Dios y al Santo por habernos hecho llegar sanos y salvos, después de tan largo y complicado viaje y después de tantas fatigas y tribulaciones*”.

circondada di muraglie di pietra viva”¹⁴⁴ (Laffi, 1989:207). Las palabras y los adjetivos que Domenico Laffi elige hacen de sus representaciones de Santiago de Compostela un ejemplo de “promoción de la ciudad”, es decir, que resulta una imagen evidentemente positiva:

*“Vi sono belli Palazzi, tutti fatti di Pietra viva, e tutte le Piazze lastricate della medesima pietra, cosa bella da vedere; dentro poi dalla porte, de’ medesimi Palazzi, e le scale pavimentate, le lastricate sono fatte di pietroline minute di diversi colori (...)”*¹⁴⁵ (Laffi, 1989:208).

El elemento arquitectónico compostelano al cual presta mayor atención es la catedral. Ésta tiene la forma de una cruz y en su interior se encuentran otras iglesias, de las cuales hace una breve descripción. La Puerta Santa se abre cada año santo, es decir, cuando San Jacobo es el 25 de julio. Cuando Domenico Laffi visita Santiago, la iglesia tiene cuatro campanarios, de los cuales tres aún están en construcción. La riqueza interior y el sorprendente exterior de la catedral confirman su admiración por el estilo arquitectónico y artístico de la misma. Se demuestra muy sorprendido por esta catedral: *“veramente non credo, che dopo San Pietro di Roma, si trovi Chiesa così ben officiata, come questa”*¹⁴⁶ (Laffi, 1989:205). Esta apreciación crece cuando describe su visita a los tejados de la catedral, donde se guarda la campana que tocó cuando aconteció el milagro de Santo Domingo de la Calzada y aquella que tocó cuando llegó a Santiago el Rey de Francia, también visita el campanario mayor. Además, considera *“bellissima ma bizzarra”* la escalinata de Plaza de Obradoiro; en la misma aprecia un gran y bello hospital: se trata del Hospital de los Reyes Católicos.

El estilo lexical del autor nos permite elaborar distintos esquemas interpretativos, siempre desde un punto de vista geográfico. Las descripciones son muy sugestivas, exigiendo al lector una “sensibilidad” que va más allá de la simple lectura, en cuanto despierta sus sentidos. Por esta razón, avanzamos una propuesta de lectura de los espacios sagrados citados a través de una “geografía de los sentidos”:

¹⁴⁴ Traducción propia: *“La ciudad (...) no es muy grande (...). Está situada sobre una colina, que se inclina hacia mediodía y está rodeada por paredes de piedra”*.

¹⁴⁵ Traducción propia: *“Hay hermosos edificios, todos hechos de piedra viva, y todas las plazas están pavimentadas con la misma piedra, algo hermoso de ver. Después, dentro de las puertas de los mismos edificios, las escaleras están pavimentadas, las calles están hechas de pequeñas piedras de colores distintos”*.

¹⁴⁶ Traducción propia: *“Yo realmente no creo, que después de San Pedro en Roma, haya otra iglesia tan bien oficiada como ésta”*.

- ✓ *Vista*: es el sentido más empleado de toda la obra, porque el autor está continuamente proporcionando detalles de lo que “ha visto”, creando una sucesión de imágenes mentales. A este proceso de imaginación contribuye el uso de colores y la indicación de los materiales.

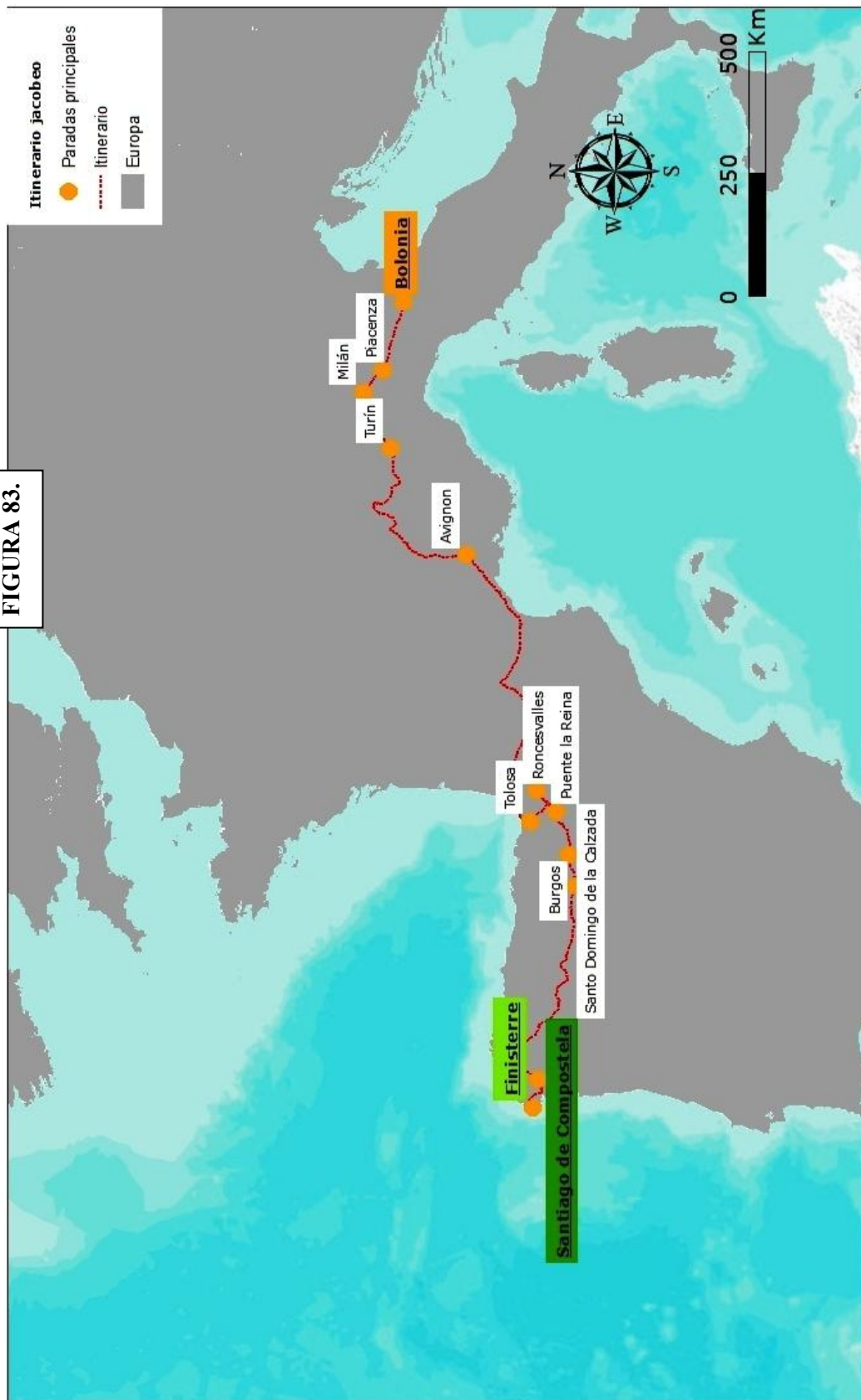
- ✓ *Olfato*: en muchas ocasiones, los espacios sagrados se asocian a olores y perfumes. Este es el caso de Domenico Laffi cuando describe la tradicional escena del Botafumeiro: una lámpara colgada a una cuerda, en la cual meten incienso y tirándolo hacia arriba dejan que este se mueva por toda la nave: “*per il fuoco, per l’incenso, e altri odori, che vi sono dentro, fà un gran fumo odorifero, quale profuma tutta la Chiesa*”¹⁴⁷ (Laffi, 1989:206).

- ✓ *Oído*: consideramos sugestiva la descripción de su llegada a Roncesvalles, ya que estaban cantando la misa solemne, con una música e instrumentos típicos españoles. Así que la entrada en España se asocia a la música, que indica el ingreso en una nueva nación. Pero Roncesvalles es “historia”, así que recuerda al lector los acontecimientos históricos que aquí tuvieron lugar y cuyo protagonista fue Carlomagno. El “paisaje sonoro” vuelve a ser llamado en cuestión cuando entra en una iglesia de Pamplona, donde dos coros estaban cantando acompañados por numerosos instrumentos: arpas, cetras, espinetas y órganos “*e fanno un’armonia tanto grande che si sente molto di lontano*”¹⁴⁸ (Laffi, 1989:164). El elemento musical contribuye a la creación de una “atmosfera religiosa”, la presencia de la música que coincide con la entrada en España “prepara” espiritualmente al lector a la llegada a la meta; la música es un elemento cultural de la religión. El aura de religiosidad no existe solo en la catedral, sino también fuera de ésta, por ejemplo el sonido de las campanas que anuncian misas y vísperas.

¹⁴⁷ Traducción propia: “El fuego, el incienso y otros olores, que se encuentran dentro, hacen un gran humo fragante, que perfuma toda la Iglesia”.

¹⁴⁸ Traducción propia: “Y crean una armonía tan grande, que se siente muy lejos”

FIGURA 83.



Fuentes
varias.
Elaboración
propia.

***Viaje hasta "San Giacomo de Galitia, e Finis Terrae"
de Domenico Laffi (1673)***

8.6.3. Otros relatos de viaje del siglo XVII

Otros testimonios de viaje de peregrinos italianos durante el siglo XVII son (Caucci von Saucken, 1983, 1984):

- ✓ 1614-1615: *Viaggio per diverse parti d'Europa fatto e descritto dal conte Ascanio Conti cavaliere Gerosolimitano in compagnia del conte Girolamo Trissino.*
- ✓ 1621: *Viaggio di Pietro Cantarini per diporto da Madrid a S. Giacomo di Compostella e ritorno per il Portogallo:* el itinerario e viaje fue escrito por Orazio Busini, que acompaña a Pietro Cantarini en sus misiones diplomáticas. El viaje es solo de Busini.
- ✓ 1674: *Viaggio del Padre Michael Angelo de Guattini e del P. Dionigi de Carli da Piacenza:* no es un peregrinaje, sino solo una descripción de Santiago de Compostela por parte del cura Dionigi di Carli.
- ✓ 1670: *Viaggi per l'Italia, Francia, Spagna, Portogallo, Inghilterra, Alemagna, Polonia, Moscovia, Svezia e Danimarca* de Ercole Zan. Durante su estadía en Santiago de Compostela, Zani encuentra a Domenico Laffi en la catedral de Santiago de Compostela.
- ✓ 1685: *Memorie di Viaggi per l'Europa Christiana*, de Giovanni Battista Pachinelli.
- ✓ 1685: *Viaggi d'un huomo qualificato fatti in Inghilterra, Fiandra, Olanda, Danimarca, Svetia, Polonia, Venetia e Piemonte etc. Con un indirizzo delle strede, e comodità che si trovano.* Es un itinerario de viaje anónimo.

8.7. LA CONSOLIDACIÓN DE LOS ITINERARIOS DE VIAJE EN EL SIGLO XVIII

8.7.1. Viaje de Nápoles hasta Santiago de Galicia de Nicola Albani

Esta obra relata las aventuras de Nicola Albani durante su viaje-peregrinaje a Santiago de Compostela. Se compone de dos tomos; el primer tomo está dedicado al *Viaje desde Nápoles hasta Santiago de Compostela* y reúne los acontecimientos después del 4 de junio de 1743 hasta el 8 de diciembre de 1743. El segundo tomo trata del *Primer viaje desde Santiago a Lisboa*, pero también de otros viajes y del regreso a Italia; cubre un período de tiempo más largo, desde el 12 de diciembre de 1743 hasta el 3 de octubre de 1743 (Julia, 2006). Al ser un diario de viaje, el autor expone los hechos en orden cronológico. Cada etapa cuenta con una breve descripción del lugar, más o menos detallada. Sin embargo, en nuestra investigación,

nos interesan sobre todo las aportaciones del autor y las imágenes de algunos acontecimientos, en cuanto éstos son los elementos que contribuyen a la creación y a la difusión de la imagen de Santiago de Compostela durante la Edad Moderna. Según Julia Dominique (2006), el texto fue redactado por el autor en julio de 1756 (o después), cuando estaba al servicio de Alfonso Spinelli y decidió reunir las notas de viaje que había escrito día tras día. En el título, pone de manifiesto que se trata de una “Veridica Historia”, en la cual el autor informa a su lector de las ciudades, de las tierras, de los castillos y, en general, de todo lo que ha visitado. Creemos que el itinerario esté pensado para un público amplio y distinto, de hecho se sirve de un estilo regular y uniforme, aunque bastante “teatral” a la hora de contar las aventuras milagrosas que ha vivido (Julia, 2006).

Sin embargo, el trato distintivo de la obra de Nicola Albani es la “documentación visual”; de hecho, él enriquece el discurso de imágenes según un preciso programa iconográfico, la mismas sirven para comprobar el carácter verídico de su itinerario (Julia, 2006). A continuación analizamos el relato de viaje del peregrino italiano, intentando poner de manifiesto aquellos aspectos que han “dibujado” la imagen del Camino y de Santiago de Compostela. Por estas razones, nos centramos en el primer viaje que tiene como destino final Santiago de Compostela, dejando de lado el viaje a Portugal y el viaje de vuelta a Italia. Recorremos en varios casos a los extractos del texto, en cuanto consideramos que las palabras del autor sean más eficaces e interesantes.

a) *La imagen del peregrino*: Nicola Albani es un peregrino y como tal tiene que cumplir unos rituales; describe y representa el “ritual de salida” más importante: el acto de vestirse. Como se puede ver en la figura, lleva una túnica larga y gris hasta los pies, una esclavina oscura, un bordón y un crucifijo. Aunque no está representada, dispone de una mochila donde guarda los objetos más voluminosos. Uno de los elementos que caracteriza la imagen del peregrino es el bastón, que le sirve como arma de defensa. Gracias a sus palabras, aprendemos que durante el siglo XVIII, este ritual sigue siendo un momento central para la peregrinación, y el hecho de que el autor aporte una imagen lo confirma. Según las imágenes que nos ofrece Albani, comprendemos que el ritual de vestirse va acompañado con la bendición del mismo peregrino y del bastón. Por estas razones, tras salir de su ciudad nativa de Melfi el 11 de junio de 1743, se dirige hacia la iglesia de Santiago de los Españoles en Nápoles; se hace bendecir y elige a Santiago como protector de su camino. De hecho, los peregrinos tenían que encomendarse a Santiago, cuya función protectora la apreciamos en las continuas invocaciones que Nicola

Albani hace cuando se encuentra en apuros. Invoca a su protector Santiago Apóstol para que le permita llegar hasta el final del camino.



FIGURA 84. El ritual de vestirse: como se puede ver en esta imagen Albani está recibiendo la bendición de su persona y de todo lo que lleva consigo en la peregrinación. Fuente: Albani, 2007:29.

A través de la contraposición de las dos imágenes, en traje de campo y en traje de peregrino, hace visible el cambio exterior e interior que subyace en el peregrino. Siendo la peregrinación una salida de la vida cotidiana, él tendrá necesariamente que abandonar todo lo relacionado con la vida anterior (trajes, riquezas, etc.). El traje de peregrino implica humildad y limosna y nos atrevemos a decir que estos valores de obediencia y pobreza se transmiten también a través de la selección de los colores del traje: el gris. Éste es, por un lado, el color de la independencia y de la evasión que se relaciona con la separación del todo; por otro lado, es el color de las cenizas, de la niebla y del humo. Sin embargo, para poder realizar su peregrinación, necesita certificar su condición a través del “Pasaporte”, que es imprescindible para asegurarse “asistencia” durante el viaje y para evitar peligros. El autor nos cuenta que en muchas ocasiones se le ha solicitado el pasaporte, o en general cualquier documentación necesaria para demostrar su estatus. Como hemos indicado en otras ocasiones, estos papeles eran garantía de circulación y asistencia en distintos países.

FIGURAS 85-86. Los cambios de trajes de Albani



Fuente: Albani, 2007: 28, 58.

b) *La imagen del Camino de Santiago*: el peregrino Nicola Albani hace su camino a la edad de veintiocho años. Él mismo informa que su joven edad es una razón más para hacer este viaje, ya que está motivado no sólo por fe y devoción, sino también por curiosidad. La explícita referencia a esta razón secular se debe al periodo histórico, ya no marcadamente religioso. Los viajes se habían convertido en una forma de “aprendizaje” sobre todo para los numerosos jóvenes nobles que querían conocer el mundo. De todas formas, la coexistencia de razones religiosas y seculares produce una figura controvertida: por un lado se define peregrino y por otro lado desea conocer el mundo. A tal propósito surge ya la duda: ¿hasta qué punto es Nicola Albani peregrino, es peregrino o viajero? Él concilia dos formas de desplazamiento: la peregrinación y el viaje, la una sostiene la otra y en algunos momentos parecen completarse, ya que el *estatus viatoris* le da recursos para vivir. Podríamos decir que Nicola Albani es un peregrino en búsqueda de lo religioso, lo nuevo y lo venturoso, en definitiva: un turista moderno. En algunas ocasiones, él mismo confunde el sentido del “estatus del peregrino” con el viajero; de hecho, considera que el peregrino deba de seguir una “política”, en concreto, utilizar unos recursos, que le permitan girar el mundo, y quien no es capaz tendría que quedarse en su casa (Caucci von Saucken, 1985). En otras palabras, para sobrevivir a los desafíos y las dificultades de la peregrinación, existe una *política del peregrino*.

Para él el tiempo no es un problema, su viaje desde Nápoles hasta Santiago dura cinco meses y diecisiete días. De todas formas, reconoce que ha sido más largo de lo habitual, puesto que ha recorrido más millas. Sale de Italia desde el puerto de Génova en dirección Barcelona, como hacían muchos peregrinos durante el siglo XVIII, pero no sigue el “camino derecho”, que podemos suponer sea la Vía Francígena italiana, sino recorre un Camino más al Norte, quizás la vía Turonense (Caucci von Saucken, 1985). Modifica las rutas, porque quiere visitar santuarios y ciudades y quiere evitar problemas con la peste y la guerra: “*eu non seguí nunca o camiño recto, que sempre atravesei en distintas partes camiños, para mellor comodidade ou por gusto, como tamén para evitar os pases, porque era tempo de peste e tempo de guerra*” (Albani, 2007:154).

Es un peregrino distinto de los demás que quiere “evitar los peligros y las dificultades” que se suelen asociar a la imagen del Camino, por tanto creemos que no encarna el espíritu de la peregrinación. Una constante de su relato de viaje es la indicación de la distancia; así que en apéndice al primero tomo redacta una tabla general en la cual indica las etapas, el tipo de asentamiento (ciudad, hospedaje, burgo, castillo, puente) y la distancia en millas. En la mayoría de los casos, ofrece a su lector una descripción de la etapa cuyos detalles dependen de la duración de su estancia. Son descripciones objetivas y subjetivas, puesto que también indican su *experiencia del lugar*. Como confirma el siguiente extracto del manuscrito en el cual distingue entre villa y ciudad:

“De xeito que cando se atopa algunha casa levantada de fábrica nalgunha aldea, chámase vila, como se fose unha cidade, e as vilas cando son de vinte ou trinta casas cóntanse como se fosen cidades grandísimas, non se ven xentes de boa posición, nin cabaleiros, nin comerciantes, todas xentes pobres, e mendicantes miserábeis, e polo xeral vense só mulleres, homes vense poucos, que cando chegan á idade de dezaseis ou dezoito anos, o rei tómaos para soldados” (Albani, 2007:137).

A la hora de describir una ciudad considera: su localización, su economía, el trato de la gente y los ritmos urbanos (que marcan la diferencia entre países). Entre ellos, nos interesan las funciones religiosas. En varios casos asocia a cada ciudad un monumento, o sea, un referente simbólico. Otra información útil al peregrino, era la “oferta hotelera”, así que da indicaciones acerca de estructuras receptoras. Cada etapa del camino supone para Nicola Albani una experiencia nueva; por consiguiente, vive cada lugar a través de dos puntos de

vista: el suyo y el de los lugareños. Desde un punto de vista geográfico, la descripción del itinerario es interesante en cuanto:

- ✓ Sigue el esquema de *ritmos espacio-temporales* del viaje-peregrinación: los *ritmos* que escanden el relato tienen distinta densidad e importancia. Su andar es lento, porque, a pesar de tener una meta (no es un flâneur), no tiene prisa, la peregrinación es una ocasión para conocer.
- ✓ Las formas de desplazarse se dilatan en el tiempo según la necesidad y el deseo del viajero o peregrino (o sea del ser humano).
- ✓ Los ritmos del andar determinan la territorialidad y el conocimiento del territorio.
- ✓ La descripción del paisaje se alterna con las sensaciones y emociones que produce (turista contemporáneo).
- ✓ Describe lugares de la vida cotidiana, que considera parte de su *cotidianeidad*: tras dejar su vida cotidiana, el viaje se convierte en su nueva “dimensión cotidiana”, con nuevas *rutinas espacio-temporales*. Las rutinas son obvias y se repiten; durante el viaje se repite: el andar, el visitar una ciudad, el orar, etc. Su experiencia es un “*llegar y salir*”, éstos son los verbos más frecuentes empleados por Nicola Albani.

Descripciones y ritmos están estrechamente relacionados, dando a entender otro elemento en común con la peregrinación actual: el goce de paisajes urbanos y naturales. El andar está determinado por los ritmos, permite gozar de magníficos paisajes, que en muchos casos se convierten en verdaderos atractivos de la peregrinación (turismo de naturaleza). A pesar de ser peregrino y de tener que adaptarse a las costumbres lugareñas, no deja de recordar y revivir algunas costumbres napolitanas, como la celebración de su Santo (Nicolás) en Santiago de Compostela. En esta ocasión, con el dinero que había recogido a lo largo del Camino, invita a todos los peregrinos italianos que alojan en su misma pensión, los de otros alojamientos y más gente. Intenta crear y reproducir el mismo aire de fiesta que suele haber en Nápoles. Este “apego a sus orígenes” está presente cuando Albani se confiesa con un padre franciscano napolitano. La necesidad de acudir a alguien que tenga sus mismos orígenes puede convertirse en la necesidad de buscar relaciones con sus raíces. Es una forma de reproducir una cierta territorialidad y, de alguna manera, sentirse integrado. Pero, por lo que se refiere a la confesión, él busca un cura italiano por cuestiones lingüísticas; de hecho, la confesión no es un ritual frecuente a lo largo de su camino porque tiene dificultades para comunicarse en otro idioma (Julia, 2006).

En el cuarto capítulo hemos apreciado la evolución de la “sensibilidad paisajística” durante la Edad Moderna, un hecho que inevitablemente se refleja en la producción literaria. De la misma manera, Nicola Albani reconoce una cierta importancia y centralidad del “paisaje” (natural y antrópico), que describe analizando elementos naturales (por ejemplo ríos, bosques, etc.) y elementos antrópicos, (puentes y monumentos). El paisaje es un elemento más de su viaje, y desempeña una función estética. El itinerario es una sucesión de representaciones de paisajes y ciudades, por ejemplo, a la hora de describir Roma, utiliza referentes simbólicos-patrimoniales religiosos: *“máis non quero contar a cantidade de corpos santos, reliquias, curiosidades e marabillas que se ven nestas sete igrexas...”* (Albani, 2007:39). De acuerdo con el sentido de su experiencia, deriva una imagen religiosa de Roma. Numerosos ejemplos se pueden citar para ver como él describe las ciudades y como percibe el paisaje urbano; por ejemplo en Ancona:

“A cidade está situada fronte a Dalmacia, e rodeada por grandísimas marabillas cunha única porta, que lle deu nome á Marca anconitana; ten fermosísimos edificios, está gardada por un forte castelo que sobresaie por riba da cidade, desde o que se ve unha vista deliciosa do mar e da campiña, ben cultivada e abundante en todo tipo de víveres humanos, e hai moitos mercadores xudeus que teñen grandes negocios” (Albani, 2007:61).

Estas representaciones enriquecen y hacen más entretenida la lectura de su obra, sobre todo porque son representaciones a distintas escalas, no se refieren solo a paisajes y a ciudades, sino también a países, como es el caso del siguiente pasaje, en el cual apreciamos una imagen positiva de España. Refuerza la idea de un clima acogedor, que se convierte en factor de atracción a la hora de hacer el camino:

“Debedes saber que nesta cidade (Barcelona), e en todas as grandes cidades de España, onde hai mosteiros, é costume que nuns e noutros dean esmola mais só para comer, e todos teñen as súas horas fixadas para iso, uns dan sopa, outros outra cousa, que comezan cedo pola mañá e acaban pola noite, cada un á hora asignada, e os peregrinos ou outros pobres forasteiros, son os que son servidos antes ca ninguén, despois os pobres das vilas nacionais, que quere dicir que non é pouca a caridade que teñen os españois, que un pobre pasaxeiro que non teña diñeiro pode vivir tranquilamente, e incluso nos lugares pequenos, onde non hai mosteiros, non hai casa ou pellar que estea no campo que non trata ó pobre con caridade” (Albani, 2007:103).

Afirma que es un país menos poblado que Francia, que se extiende por la parte occidental de Europa, con un clima benigno y una tierra salubre y rica de ríos. Por lo que se refiere a los españoles, realiza un perfil de un posible estereotipo: gente muy cristiana y con temperamento fuerte. El paisaje del Camino tiene sus propios elementos simbólicos, como las cruces:

“Que frequentemente se atopan cruces cravadas no chan, que é sinal de que alí se matou ou roubou a algún pobre pasaxeiro, que por veces eu tremía todo de medo cando atopaba estas santas cruces, e dicía para os meus adentros, quen sabe se non se terá que cravar tamén para min unha destas cruces?” (Albani, 2007:140).

Es oportuno destacar una “estrategia estilística” de nuestro peregrino: él describe los lugares sirviéndose de “referentes conocidos”, que pueden ser iglesias, conventos, monasterios y universidades. Este procedimiento pone de relieve la importancia de los elementos patrimoniales de la ruta y de las ciudades camineras, que se convierten en señas del paisaje religioso. Además, como en una actual guía de viaje, el peregrino hace una breve descripción de los monumentos, informando en el caso de que se guarde algún cuerpo o reliquia. Los monumentos a los cuales Nicola Albani presta mayor atención son las iglesias; como consecuencia, el lector que camina y conoce la Europa occidental a través de los ojos del peregrino Albani, se queda con la imagen de una Europa religiosa, constelada de lugares sagrados. Ese es el caso de la descripción de las reliquias de Loreto: *“vin tantas reliquias que hai nas capelas, e gáñanse grandes induldencias; e non digo nada da fermosísima orde con que se goberna este santo lugar”* (Albani, 2007:54). Considerada la cantidad de informaciones que Albani nos da a propósito de los lugares sagrados que visita, su itinerario es una riqueza para el estudio de la geografía de los lugares sagrados del siglo XVIII. ¿Hasta qué punto este siglo de la Ilustración ha marcado el cambio con la cultura medieval? Aunque la experiencia de Nicola Albani no puede ser generalizada, a través de sus representaciones nos confirma el valor y la función que seguían desempeñando la expresión cultural-arquitectónica medieval.

Un factor importante del camino es la *experiencia personal*: ser peregrino implica saber evitar los momentos de peligro, saber salir de una ciudad, encontrar alojamiento, etc. Pero, como ocurría durante la Edad Media, este espíritu aventurero y peligroso es la esencia del Camino y de hecho Albani repite: *“que eu camiñaba e vivía por milagre do meu glorioso protector Santiago de Galicia”* (Albani, 2007:63). La imagen de un Camino repleto de problemas y dificultades se construye a través del relato de sus desaventuras (peste, ladrones,

etc.); a pesar de ser listo a la hora de enfrentar el problema de la peste, deja de serlo cuando le roban: “*mais entre estes oitos peregrinos había un que era ladrón; (...) este bo peregrino ladrón con bonita dilixencia colleu o meu calzón con dezanove cequíis venecianos sen máis moedas soldas, e sen eu decatarme tampouco os demais*” (Albani, 2007:71).

FIGURA 87. Los peligros del Camino: Albani combate con un asesino



Fuente: Albani, 2007: 198,199. En esta figura se representan dos momentos; desde izquierda hacia derecha, Albani combate con un asesino; en la segunda escena, Albani escapa tras haber matado al asesino.

Al llegar al santuario de la Virgen de Montserrat, Nicola Albani participa en la fiesta que se está celebrando en honor de la Virgen Santísima. Es una fiesta que le impresiona por la cantidad de gente:

“Porque téñeno como gran santuario, que se vía toda aquela móntana ocupada por tendas, barracas e pavillóns, máis do que se usa en Monte Vergine, desterrada e coroada en Apulia, no reino de Nápoles, esta adianta a todas polo número de xente que van alí, mais só o día da súa festividade, que nos outros días só se ve ir de cando en vez algún peregrino” (Albani, 2007:107).

Una vez más intenta asociar lo que ve con alguna experiencia más próxima que procede de su tierra; sin embargo, estas continuas comparaciones son útiles para los lectores, en cuanto les permiten recordar los acontecimientos más importantes. Podríamos considerarla una “estrategia didáctica”, según la cual se está continuamente haciendo referencia al entorno

más próximo para alcanzar la máxima comprensión. En el santuario de Montserrat, Nicola Albani se queda tres días, visita los ermitaños y decide marchar porque no le queda nada por ver, aparte de reliquias y cuerpos santos. Visita las capillas de los eremitas de S. Miguel, S. Nicolás, Santa Cruz, Santísima Trinidad y San Tomé. El arquetipo de la peregrinación no sería completo sin un milagro (como ocurre al amigo de Domenico Laffi). Es el “milagro de la lluvia”: a pesar del temporal, Albani no consigue alojarse en el convento de capuchinos en La Puebla, por lo que su única opción es dormir al aire libre. Afortunadamente, la Virgen de Montserrat escucha sus oraciones evitando que el temporal le afecte.

Nicola Albani entra en Galicia pasando por O Cebreiro. En primer lugar, al decir que se pierde en una montaña, informa a su lector del territorio gallego, montuoso y con muchos bosques, por lo que es difícil reconocer el Camino. En este paisaje desolado y con niebla, no encuentra a ningún lugareño, sino solo a peregrinos que van a Santiago. El territorio es pobre y lo demuestra enumerando los alimentos y lo que falta. Esta imagen cambia al llegar a Portomarín, donde, por primera vez en el Reino de Galicia, se siente cómodo. Sigue hacia Melide, una villa construida con piedra, y, finalmente, después de cinco meses y catorce días, tras haber recorrido 2.078 millas llega a Santiago de Compostela. Su viaje había sido:

“Desde Nápoles até Santiago foi sempre para min unha viaxe de gran padecemento e cheo de desgrazas, que tería que ter morto en mil lugares a causa das persecucións. Mais a omnipotencia do misericordioso Deus, e a axuda da Virxe Santísima, e coa protección do meu glorioso Santiago, cheguei felizmente, e fun liberado de todas as desgrazas que puidesen terme sucedido” (Albani, 2007:142).

c) *La imagen de Santiago de Compostela*: el 25 de noviembre de 1743, Nicola Albani llega a Santiago de Compostela, por la noche. Esto produce unas sensaciones de liberación, es el clímax en el cual culminan sus padecimientos y sufrimientos. Por estas razones, se trata del momento más extraordinario que empieza cuando ve las torres de la catedral. Éstas son un punto de referencia y sirven para guiar al peregrino a lo largo del último tramo del Camino:

“Mais preto de dúas millas antes de chegar á cidade comecei a descubrir os campanarios, ao momento púxenme de xeonllos e biquei a terra mil veces, descalzándome de todo, cantando a santa ladaíña, con présa avanzaba o pé cara á santa cidade, e ao chegar á porta non tiven máis preocupación ca de preguntar pola igrexa de Santiago e chegando xa coa axuda do Santísimo, entrei axiña e iluminouseme o corazón e a mente” (Albani, 2007:141).

Al ver la catedral el peregrino advierte la necesidad de manifestar su agradecimiento, así que volvemos a leer la descripción de una escena bastante parecida a las de los anteriores itinerarios: el peregrino se arrodilla, besa la tierra y canta. Este incremento de emociones culmina cuando entra en la catedral, hasta donde peregrina descalzo. Como indicado también en otros itinerarios, la conclusión del peregrinaje llena el corazón y también su mente. Siendo peregrino, sigue el ritual típico y, además de visitar la catedral también se acerca a las demás iglesias y nombra los Conventos, como el de San Benedicto, el de Santa Clara, el de San Francisco y el de Santo Domingo. En cuanto a la catedral, nos da una descripción detallada de todas las capillas; en la mayor, donde yace el cuerpo de Santiago, no se puede celebrar misa. En el Altar Mayor está la estatua de plata de Santiago peregrino. No faltan indicaciones acerca de las reliquias de Santiago, pero en 1745 aún no se pueden ver. En definitiva:

“Este Santuario de Galicia é unha das tres basílicas da cristiandade, que son Roma, Xerusalén e Santiago de Galicia, que me din os propios penitenciais que as mesmas indulxencias que se gañan en Roma e en Xerusalén gáñanse tamén en Santiago de Galicia, por ter sido o primeiro apóstolo en morrer despois da morte de Xesús Cristo” (Albani, 2007:146).

En el siglo XVIII, Santiago de Compostela era un lugar sagrado de la cristiandad, junto a los santuarios en Roma y en Jerusalén. Nicola Albani recuerda que, como en Roma, también en Santiago existe el Año Santo, durante el cual se otorgan las indulgencias. Según él, la celebración del Año Santo Compostelano es más importante que la del Año Santo Romano. La “conquista de las indulgencias” marca su camino (Julia, 2006), como confirma su apego a los santuarios o el hecho de que durante su segundo viaje se celebra el Año Santo Compostelano, en 1745, siendo así posible pasar por la Puerta Santa y conseguir indulgencias y perdón: *“que quen pase seis veces durante seis días consecutivos baixo a devandita Porta Santa bicando os santos muros por un lado e outras seis veces polo outro, con verdadeira devoción e fe viva, recibirá perdón perpetuo de culpa e pena”* (Albani, 2007:213).

Con respecto a la ciudad de Santiago, según Albani es una gran urbe, con una población de 50.000 habitantes, rica y llena de comerciantes, una ciudad noble con muchos peregrinos, siendo Santiago protector de España. La imagen de la ciudad se alterna con la imagen del Santo, poniendo de manifiesto como ambas estén inevitablemente relacionadas. El peregrino-viajero recuerda algunos de los milagros del Apóstol que eran muy conocidos en Italia:

- ✓ El milagro del ahorcado, en Santo Domingo de la Calzada.
- ✓ A los que tienen dolor de cabeza tocan con la frente en la campana y le pasa el dolor.

- ✓ A las mujeres que no pueden parir, con tres golpes de cabeza a las campanas dan a la luz inmediatamente.

“Non é xeito ningún aquela fabula que se di en Italia, que en Santiago hai un burato que se oen pasar as almas polo fondo, ou aquela outra fabula que din que o que non vaia vivo a Santiago irá morto; isto non é necesario, porque se enganan, que eu informeime ben dos confesores e dos pais penitenciais, e din que é todo fábula” (Albani, 2007:148-149).

Durante sus dos viajes a Santiago de Compostela, Albani va a Portugal. Para su viaje de vuelta definitivo, Albani vuelve a Lisboa, desde donde sale hacía Génova, de aquí hacia Livorno, Florencia y Roma. En diciembre de 1745 vuelve a Nápoles. Pero su viaje tiene un final desagradable, puesto que al llegar al puerto de Génova la nave en la que viaja es secuestrada por la tropa inglesa y Albani pierde sus ganancias. Estamos ante una figura compleja; por un lado el peregrino está marcado por las prácticas de la Contrarreforma, pero sigue siendo un peregrino medieval. Aunque no siga la ruta habitual, llega a la meta tras haber recorrido un Camino con los aspectos característicos de la peregrinación. Sin embargo, el valor añadido de su itinerario es también la documentación visual que enriquece la disertación. Consideramos que su narración transmite una sensación de movimiento, así que sigue siendo válida la metáfora de la condición humana como “camino de vida”. Su diario-itinerario de viaje con unos consejos para los lectores y futuros peregrinos son:

- ✓ Viajar bien acompañados.
- ✓ No viajar en tiempos de guerra o de peste.
- ✓ Viajar si se goza de buena salud.
- ✓ Tener piernas fuertes.
- ✓ No caminar por la noche.
- ✓ Para ganar indulgencia hay que temer a Dios.

FIGURA 88.



Viaje desde Nápoles hasta Santiago de Galicia de Nicola Albani (1743)

Fuentes varias.
Elaboración propia.

8.7.2. La relación de viaje del canónigo Paolo Bacci (1743)

El peregrino Paolo Bacci fue canónigo de la catedral de Arezzo. Entre sus aficiones cabe mencionar la religión, los peregrinajes y la literatura; en realidad, están todas relacionadas en cuanto su espíritu religioso motivó sus peregrinaciones, de las cuales deja constancia en sus relatos. Hizo numerosos viajes, pero nos interesa sobre todo la peregrinación a Santiago de Compostela que duró un año, desde octubre de 1763 hasta octubre de 1764. Para la estudiosa Giovanna Scalia (1983), su estilo literario es claro, espontáneo y fluido; no se detiene en reflexiones morales o políticas acerca de los países que recorre, sino centra su atención en objetos y hechos que le han ocurrido a lo largo del Camino.

a) *La imagen del Camino*: siendo una persona religiosa, su viaje a Santiago de Compostela se realizó *devotionis* y *orationis causa*. Sale de Arezzo y en Livorno empieza su Camino de Santiago; recorre la costa italiana y francesa y entra en España por La Jonquera. Según Caucchi von Saucken (1984), fue el último relato de viaje más importante de los peregrinos jacobeos italianos; lo define como un ensayo acerca de las costumbres de la población y de las realidades locales de los países que cruzan el camino.

b) *La imagen de Santiago de Compostela*: la llegada a Santiago de Compostela se describe de la siguiente manera: “*mezza Lega avanti di arrivare a S. Iago scopresi La Città, dove evvi una Croce, dove quì a questa Croce dicessimo appena veduta La Città un Pater, ed Ave con La Gloria, e l’Orazione del Santo*”¹⁴⁹ (Scalia, 1983:144). Es una imagen y una reacción parecida entre los peregrinos que llegan a la ciudad compostelana. La primera mirada a Santiago de Compostela se realiza siempre en San Marcos; desde donde era (y es) posible reconocer la ciudad gracias a las torres de la catedral. El verbo empleado por Paolo Bacci “*scopresi*”, o sea descubrí, transmite una sensación de sorpresa y de acercamiento a algo nuevo, transmitiendo un sentido mucho más sugestivo que el simple verbo “ver”. La llegada provoca una manifestación de agradecimiento a través de la oración. Los días en Compostela son iniciados por la misa matutina; de hecho, a nivel sintáctico, el relato diario suele empezar con la frase “*la Mattina detta/sentita la Messa*”¹⁵⁰. Se trata de un ritual, que además de ser típico de un peregrino, se convierte en “un ritual de su cotidianeidad en Santiago”. Después de

¹⁴⁹ Traducción propia: “Media legua antes de llegar a Santiago descubrí la ciudad, donde vi una cruz. En cuanto vimos la cruz, rezamos un Padre Nuestro, una Ave María y Gloria y la oración del Santo”.

¹⁵⁰ Traducción propia: “Por la mañana escuchada/dicha la Misa”.

la misa empieza su día, cada uno con sus experiencias y sus descubrimientos. El primer día coincide con la procesión del Corpus Domini, del cual Paolo Bacci describe las estatuas, los participantes y los observadores. Cumple el rito del abrazo del Apóstol y menciona el bordón del Santo dentro de una columna. De la catedral, visita el interior y la parte superior; en los tejados, ve la Cruz que Santiago solía llevar consigo para predicar estas tierras. Visita la Torre del Reloj. Su diario de viaje es un listado de cosas, en el cual alterna hechos objetivos con saberes comunes o anécdotas, de forma clara y sin dejar entrever su posición personal, que podemos intentar leer a través de los verbos.

Entre los hechos que Bacci describe queremos hacer referencia al pasaje en el cual él y sus compañeros de viaje dudan con respecto a la verdadera presencia de las reliquias de Santiago Apóstol debajo del Altar Mayor, puesto que nadie podía verlas. Hasta ahora los diarios de viajes habían hecho referencia a la prohibición de ver las reliquias, sin poner en cuestión su existencia, algo que hace un religioso que supuestamente tiene fe, o sea, creer sin la necesidad de ver. En este caso, Bacci y su compañero de viaje lo consideran un engaño para todos los que acudían al templo de San Jacobo. Se le contesta afirmando que existen unos documentos que demuestran la existencia de las reliquias. Este dato recuerda que por mucho tiempo se dudó de la autenticidad de las reliquias de Santiago el Mayor, en cuanto en varias partes se reivindicaba su presencia. La catedral està construida en mármol; el suelo tiene piedras muy grandes y toda la iglesia como la volta es de piedra.

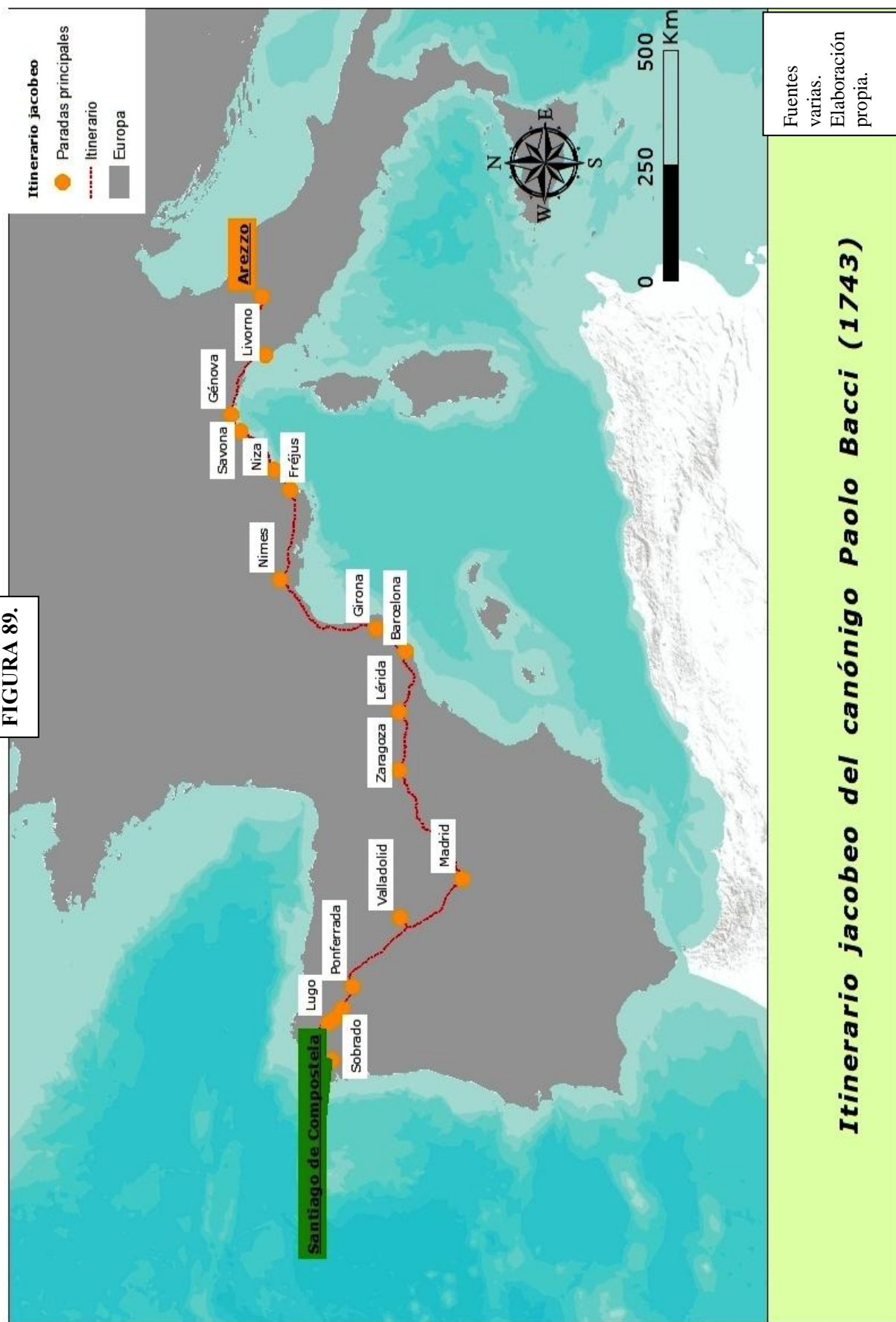
*“La Città di Compostela è La Capitale di Galizia, ed è situata in alto, come in Collina: (...) ed è posta in mezzo alla Penisola, che formano i due Fiumi Tambre e Ulla. Le Strade sono molto cattive, sporche, e mal lastricate, e non molto Larghe; molte sono Le Case (...). Vi sono Fontane, e delle Piazze, ma non molto belle. (...) La città è grande, ed ha i Subborghi e farà da 30 mila Anime”*¹⁵¹
(Scalia, 1983:152-153).

Tal es la Santiago que nos describe Bacci: disponemos de una información geopolítica, es decir, que es Capital de Galicia, en cuanto a la topografía, la ciudad se halla en altura circundada por los ríos Tambre y Ulla. Por lo que se refiere a la descripción urbana, sabemos que las calles son malas, sucias y estrechas. En la ciudad hay fuentes y plazas, pero no son bonitas. Los elementos arquitectónicos más relevantes son la catedral, el monasterio de San

¹⁵¹ Traducción propia: “La ciudad de Compostela es la capital de Galicia y está situada en altura y en colina: (...) se halla en el medio de una península creada por los dos ríos Tambre y Ulla. Las calles son muy malas, sucias, mal empedradas y no son muy anchas. Hay muchas casas (...). Hay fuentes y plazas, pero no son muy bonitas. La ciudad es grande y con suburbios; tiene 20 mil habitantes”.

Martín Pinario, el Hostal de los Reyes Católicos y el Palacio Arzobispal. Paolo Bacci describe la Puerta Santa y explica que el Año Santo compostelano acontece cuando la Fiesta del Santo es Domingo; durante todo el año es posible pasar la puerta. Sin embargo, mientras la descripción inicial de Santiago de Compostela no parece gozar de elementos positivos, más adelante informa que entre todos los lugares de España que ha cruzado, la Galicia y sobre todo Santiago es uno de los más ricos donde encontró la “Abundancia”. A pesar del clima frío, la región gallega tiene una gran actividad de ganadería, cultura de grano y fruta, y pocas viñas. La proximidad al mar le asegura el suministro de pescado, y ésta es también una región rica de aguas. A partir de su descripción podríamos decir que su mirada es más bien “exterior” que interior, puesto que enriquece la obra con numerosas imágenes de las realidades territoriales. Desde luego, la descripción de costumbres y hábitos son igualmente relevantes en cuanto representan ulteriores fuentes de información geográfica.

FIGURA 89.



8.7.3. Otros itinerarios de viaje del siglo XVIII

Paolo Caucci von Saucken (1983, 1984) nos indica otros itinerarios de viajes del siglo XVIII:

- ✓ 1719: *Viaggio occidentale a S. Giacomo di Galizia, Nostra Signora della Barca e Finisterrae, per il Mare Mediterraneo, Oceano, Algarbe, Portogallo, Spagna e Francia*; de Giovan Lorenzo Bonafede Vanti.
- ✓ 1725: *Les merveilles de la ville de Rome avec le guide des chemins de Rome aux principales villes de l'Italie et lieux circonvoisins, avec le voyage St. Jacques en Galice*, de un viajero anónimo.
- ✓ 1785: *Viaggio per varie parti del mondo con il viaggio di S. Giacomo di Galizia e di Gerusalemme*, che serve per li pedoni. *Con nuova giunta*: es el último itinerario de la literatura odepórica italiana, siendo publicado en Bolonia en 1785. Paolo Caucci von Saucken (1984) reconoce la misma estructura que había sido adoptada por las primeras obras de este género, con pocas observaciones y descripciones; por esta razón, lo considera un itinerario esencial que muestra como el Camino italiano a Santiago no había cambiado.

8.8. CONCLUSIONES

Las historiadoras Ofelia Rey Castelao (2006) y Denise Péricard-Mea (2004) advierten de la existencia del mito de la peregrinación jacobea de masa; de hecho, como en el caso del proceso de construcción de la imagen del Apóstol, también en este caso se ha recurrido a la creación de una imagen legendaria con funciones de “promoción y atracción”. Los primeros peregrinos jacobeos procedían de países cercanos a España, es decir, Portugal y Francia. Por lo que se refiere a Italia, según Castelao (2006) de los pocos que iban a Santiago eran viajeros aislados y elitistas. Esto se debe a que en Italia se halla el principal lugar sagrado cristiano: Roma y las reliquias de San Pedro. Pero, afortunadamente estos “pocos peregrinos” han dejado sus testimonios de fe: los itinerarios de viaje.

En la siguiente tabla hemos resumido los aspectos más característicos que destacan en cada fuente literaria y que hemos analizado con respecto a la imagen del Camino y la imagen de Santiago de Compostela. A pesar de no haber sido objeto de nuestro análisis, consideramos necesario “contextualizar el camino y el lugar sagrado” en su realidad territorial: Galicia. A medida que pasan los siglos, los autores nos dan más informaciones acerca de esta tierra que es montañosa, desolada o fértil, debido a la riqueza de agua. En el extremo Occidente del

mundo cristiano, el clima atlántico, la lluvia continua y la niebla son propicios para crear aquella aurea de superstición y misterio religioso. Galicia, tierra de ganado, vinos y pescado. Ésta es la misma imagen que destaca en la investigación realizada por David Santomil Mosquera (2012) para su tesis doctoral: *A imaxe exterior de Galiza no século XXI*. Por lo que se refiere al camino indicamos los elementos que lo caracterizan: la motivación, los rasgos, los milagros y los elementos arquitectónicos. En cuanto a Santiago de Compostela hemos clasificado la información según el tamaño y la topografía, la economía, el clima, la religión (y los rituales) y los edificios mencionados.

CUADRO 12. La literatura odeporica italiana jacoepa

SIGLO	FUENTE	IMAGEN del CAMINO	IMAGEN de SANTIAGO de C.
XIV	<i>De Venexia per andar a Meser San Zacom de Galizia per la uia de Chioza</i> (1392-1425)	Ocasión para visitar otros santuarios; Etapas relevantes: Roncesvalles, Santo Domingo de la Calzada (milagro); Peligroso y duro.	-
XV	<i>Il Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia</i> (1472)	Largo y religioso; asociado a valores como: sobriedad y humildad, limosna, paciencia, perseverancia; Solitario y silencioso para conciliar la reflexión; Presencia de hospitales o iglesias	<i>Religión</i> : Apóstol San Jacobo; oraciones, ritual de llegada.
	<i>De Firenze a Santiago de Compostella</i> (1477)	Camino derecho; Pago de Peajes y Cruce de Puentes; Milagro: Santo Domingo de la Calzada Presencia de albergues, iglesias, castillos, restaurantes, posadas; Peregrinaje hasta: Sancta María de Finisterre.	<i>Tamaño</i> : pequeña; Sucia; <i>Economía</i> : pocos artesanos; <i>Religión</i> : perdón, indulgencias; <i>Edificio</i> : iglesia de San Jacobo.
XVI	<i>Itinerario de Bartolomeo Fontana</i> (1550)	Ocasión para visitar otros santuarios; Ocasión para conocer nuevos países; Camino derecho y difícil; Milagros: Padrón, Santo Domingo de la Calzada; Presencia de puentes y hostales; Peregrina hasta: Santuario de Santa María de la Barca y Santa María de Finisterre.	<i>Religión</i> : perdón del Santo, indulgencias, milagro de Santo Domingo de la Calzada. Rituales: visita a la catedral y a las reliquias, asistencia a misa, confesión; <i>Edificio</i> : iglesia de San Jacobo.
	<i>Viaje de Lisboa a Santiago de Galicia</i> , de Juan Bautista Confalonieri (1594)	Camino derecho y religioso; Penoso y duro (paisaje montañoso); Milagros de Santerems (Camino Portugués); Presencia de iglesias y puentes.	<i>Tamaño</i> : pequeña; <i>Núm. Hab.</i> : 40.000; <i>Topografía</i> en colina; <i>Clima</i> : atlántico y lluvioso (riqueza de agua); <i>Economía</i> : productos típicos: pan, vino del país y carnes. <i>Estructura urbana</i> : casas pequeñas, estrechas, bajas y mal hechas; <i>Edificios</i> : convento de Santo Domingo, San Francisco, de los Padres Benedictinos, Colegio de los Jesuitas; Universidad, Hostal de los Reyes Católicos, Catedral.
	<i>El Viaje por Alemania</i> ,	Camino <i>orationis causa</i> y el camino principesco; Ocasión para visitar otros santuarios; Ocasión para conocer otras tierras; Presencia de iglesias, conventos, posadas.	<i>Topografía</i> : rodeada de montañas <i>Clima</i> : atlántico, lluvia continua (agua); <i>Núm. Hab.</i> : 60.000; <i>Religión</i> : asistencia a misa, ritual del botafumeiro;

XVII	<i>Países Bajos del 1667 y España, Francia, Inglaterra y Holanda del 1668-69 de Cosme III de Médici</i>		<i>Economía:</i> industria del azabache (en Galicia: ganadería, vino, pesca); <i>Estructura urbana:</i> casas de madera, calles estrechas, paredes arruinadas; <i>Edificios:</i> Catedral de Santiago, Palacio del Obispo, Hostal de los Reyes Católicos, Conventos de San Agustín, del Carmen y de Santo Domingo, Colegio Fonseca.
	<i>Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia, e Finis Terrae, etc.</i> de D. Domenico Laffi (1673)	Ocasión para visitar otros santuarios; Ocasión para conocer otras tierras; Peligroso y difícil (alojamiento y comida); Valores: benevolencia y asistencia; Presencia de hospitales, iglesias, conventos, criptas, objetos, altares; Santiago es el protector del Camino; Milagro: Santo Domingo de la Calzada; Peregrinación hasta Santa María de Finisterre.	<i>Tamaño:</i> pequeña; <i>Topografía:</i> en colina, <i>Religión:</i> Año Santo Compostelano; milagro de santo Domingo de la Calzada; rituales: canto Te Deum, confesión, misa, abrazo estatua del Apóstol, Compostela; <i>Economía:</i> riqueza de frutas, pan y vino; <i>Edificios:</i> Catedral; Hostal de los Reyes Católicos, Convento de San Francisco, Palacio del Arzobispado; <i>Plazas:</i> Plaza de Cervantes, Plaza de Obradoiro; <i>Material:</i> piedra viva.
XVIII	<i>Viaje de Nápoles hasta Santiago de Galicia</i> de Nicola Albani (1743)	Ocasión para visitar otros santuarios; Ocasión para conocer otros países; Peligroso y aventurero; Presencia de estructuras receptoras; Santiago es el protector del Camino; Milagro: Santo Domingo de la Calzada; Sensibilidad paisajística: goce de paisajes urbanos y naturales.	<i>Tamaño:</i> grande <i>Núm. Hab.:</i> 50.000; <i>Economía:</i> comercio <i>Religión:</i> rituales de peregrinación, Año Santo Compostelano, indulgencias; <i>Edificios:</i> Convento de San Benedicto, de Santa Clara, de San Francisco, de Santo Domingo y Catedral.
	<i>La relación de viaje del canónigo Paolo Bacci</i> (1743)	<i>Devotionis y orationis causa</i>	<i>Tamaño:</i> grande <i>Núm. Hab.:</i> 30.000 <i>Topografía:</i> en altura circundada por los ríos Tambre y Ulla; rica de aguas; <i>Religión:</i> misa matutina, procesión, Corpus Domini. <i>Rituales:</i> abrazo del Apóstol, Bordón del Santo; <i>Economía:</i> ganadería, cultura de grano y fruta, pocas viñas, pescado; <i>Estructura urbana:</i> calles malas, sucias y estrechas; fuentes y plazas poco bonitas, casas mal hechas; <i>Edificios:</i> Catedral, Monasterio de San Martín Pinheiro, Hostal de los Reyes Católicos, Palacio del Arzobispado.

Fuentes varias. Elaboración propia.

El Camino de Santiago de Compostela ha sido representado como un camino difícil y peligroso, que lleva a la obtención de indulgencias. A lo largo del mismo, el peregrino tiene que encomendarse a su Santo Protector, habitualmente San Jacobo, y confiar en él para llegar a la meta. Los itinerarios de viaje que hemos tomado en consideración se han realizado por una o más motivaciones: *orationis y devotionis causa*, curiosidad, penitencia o razones político-diplomáticas. En otras palabras, el Camino ya no es solo religioso y espiritual, sino es también un viaje cultural, para visitar otros lugares, sagrados y no; es un “Grand Tour”, es decir, un largo viaje para conocer culturas y monumentos (Vera, López, Marchena y Anton, 1997). El cumplimiento de rituales de peregrinación (de salida, en itinere o de llegada) depende del valor y de la motivación que cada uno reconoce a “su Camino”, por lo tanto el nivel de religiosidad cambia. No obstante, en algunos casos los rituales de peregrinación se parecen más bien a moneda de cambio para conseguir las indulgencias (economía salvífica). La unión entre lo religioso y lo cultural convierte el peregrinaje en un “pretexto” para disfrutar de los beneficios que proceden del *estatus viatoris*. En esto Nicola Albani es “honesto”, porque lo afirma claramente, pero en el caso de Domenico Laffi, está en el lector detectar las interferencias entre peregrino-viajero.

En cuanto al viaje de peregrinación, los peregrinos de la Edad Moderna peregrinaban a Santiago andando, pero desde el siglo XVI el uso del barco se hace más frecuente (Caucci von Saucken, 1995). Los itinerarios de viaje presentados no siempre coinciden completamente con las rutas más conocidas, en cuanto en muchos casos la peregrinación era un viaje cultural durante el cual se querían visitar lugares y ciudades: eran “rutas personalizadas”. A pesar de esto, existen unos “ejes vertebradores” más relevantes en esta época moderna (de los cuales en el capítulo seis hemos aportado el soporte cartográfico). Tras recorrer en Italia la vía Francígena, el camino prosigue a lo largo de:

- ✓ *La Vía de la Costa*: es considerada más segura, como en el caso del peregrino anónimo veneciano, de Francescho Picchardi y de Paolo Bacci.
- ✓ *La Vía Tolosana*: es la vía interior, recorrida por Bartolomeo Fontana.
- ✓ *Peregrinaje marítimo y peregrinaje por tierra*: los peregrinos italianos solían embarcarse en los puertos italianos de Pisa (peregrino anónimo veneciano), Livorno (Cosme III de Médici) o de Génova (Nicola Albani), para desembarcar en Barcelona, donde podían visitar el santuario de la Virgen de Montserrat.

A pesar de ser un peregrinaje a Compostela, peregrinos-viajeros como Bartolomeo Fontana y Domenico Laffi se dirigen hacia el santuario de Finisterre, que según trasciende a

través de sus palabras es el límite del mundo occidental, con una estructura sagrada de dedicación mariana que merece la pena visitar. A la hora de narrar las aventuras del camino, nuestros viajeros han recurrido a una pluralidad de “recursos” asociados a la imagen de San Jacobo el Mayor: valores de la peregrinación (rituales, limosna y benevolencia), milagros (Santo Domingo de la Calzada) y poderes taumatúrgicos, leyendas (fragmentación de las reliquias) y tradiciones (prohibición de ver las reliquias de San Jacobo). De esta manera, cada uno ha distintamente “tejido los hilos” del sistema cultural jacobeo según su experiencia, pero al final debemos reconocer, que aun con estas diferencias, resulta una imagen común.

Por lo que se refiere a Santiago de Compostela, si durante la Edad Media, la ciudad se distinguía por ser lugar sagrado, durante la Edad Moderna destacaba sobre todo la imagen de una ciudad barroca, que según O. Rey Castelao (2006) podía ser más o menos distinta de las tantas ciudades cruzadas. A excepción del hecho religioso, ésta no fue un núcleo importante y, como destaca en los itinerarios, era una ciudad pequeña. En los extractos de itinerarios presentados, los autores centran la representación de la ciudad en los elementos arquitectónicos, como edificios, plazas, escalinatas e incluso en el material. Hacia finales del siglo XV e inicio del siglo XVI empezó la construcción del Hospital Real. En el itinerario de *Viaje de Cosme III de Médici*, Magalotti menciona el Hostal de los Reyes Católicos, explicando la razón de su construcción, de esta manera, informa que cuando en 1486 los Reyes Fernando e Isabel llegaron a Santiago no consideraron adecuada la organización hospitalera de la ciudad y ordenaron la edificación de un nuevo hospital que empezó en 1499. Se va delineando la imagen de ciudad universitaria a medida que se construyen los edificios de Fonseca y el Colegio Mayor, emblemas de la nueva realidad universitaria. En tal sentido, el itinerario más significativo es el de Juan Bautista Confalonieri. La construcción de estos edificios significó la incorporación en la ciudad de nuevos poderes más allá del poder religioso, que había caracterizado a la Santiago medieval.

Este “embellecimiento” alcanza su *climax* en la Época Barroca: se modifican edificios, iglesias y la catedral; se transforman las plazas, el caserío y las calles. La coexistencia de varias interpretaciones del Barroco santiagués ha contribuido a crear la imagen de una ciudad viva y dinámica. Esto se refleja en los itinerarios de Domenico Laffi y Paolo Bacci, que describen las plazas y las escalinatas de Santiago. En realidad ya durante el Renacimiento (siglo XV-XVI) se había empezado a construir calles más cómodas, anchas y empedradas, como resulta en las palabras de Domenico Laffi, que habla de las calles de Santiago en un

pasaje que hemos analizado. Las actuales guías de viaje hacen un listado de las principales atracciones de la ciudad, sugiriendo al lector cuales son los edificios históricos más relevantes. Así mismo, en la literatura odepórica italiana se indica al lector y potencial viajero que en la ciudad se hallan conventos, monasterios e iglesias y que la obra más relevante es la catedral dedicada a San Jacobo. Por esta razón, la catedral es el bien histórico-patrimonial más detalladamente representado, le sigue el Hostal de los Reyes Católicos. No sorprende que la literatura se haya convertido en una herramienta de promoción del lugar sagrado, que pero cambia su imagen exterior; por lo tanto, hemos considerado los textos literarios como herramientas de *exploración geográfica* porque:

- ✓ Sirven para colocar el lugar en el mapa.
- ✓ Permiten analizar las características geográficas, morfológicas y culturales del lugar a través de la descripción de actividades y costumbres.

La imagen de Santiago de Compostela que el autor transmite depende de:

- ✓ *Motivación de viaje*: en los casos de peregrinajes religiosos, conseguimos una imagen más estrechamente relacionada con la religión y con los rituales de la peregrinación, quedando casi excluido el mundo alrededor; mientras que cuando el peregrino es también un “viajero curioso” su disposición cambia, marcando sus acciones y sus experiencias.
- ✓ *El tiempo*: hoy en día, se llega a conocer un *lugar* en función del tiempo a disposición y de lo que se “hace” en el lugar/destino. Lo mismo ocurría en el pasado, determinado una mayor o menor complejidad de la imagen; también la repetitividad del viaje es determinante; de hecho, los peregrinos-viajeros que han ido a Santiago de Compostela más de una vez dibujan una imagen más compleja y detallada con respecto a aquellos que han visitado la ciudad una sola vez; pensamos en los itinerarios de Domenico Laffi y de Nicola Albani.
- ✓ *Experiencia*: las experiencias en el *lugar* se relacionan con el tiempo, como consecuencia la imagen cambia, pero también cambian las emociones, las percepciones, etc. La experiencia anterior facilita la visita y enriquece la imagen que se posee de la ciudad. Hay itinerarios de viajes que destacan por la proliferación de datos acerca de la dimensión personal que se experimenta a lo largo del Camino. Los autores-peregrinos viven y hacen sus experiencias en distintos lugares, por lo que también su experiencia cambia y se adecua a las circunstancias.

A través de la producción literaria se reiteran los hechos y los lugares para que queden en la memoria colectiva. El resultado es un imaginario popular que acaba fijándose en la producción escrita y oral. Las numerosas ciudades, que son las “etapas” de estos itinerarios, pueden traer beneficios para una reconstrucción histórica de su imagen y de su representación; por estas razones, consideramos que estas obras son los “antepasados” de las actuales guías de viajes. Para concluir, Joan Nogué (1983) afirma que la literatura puede influir directamente sobre determinadas tipologías de turismo, ya que algunas obras literarias nutren y alimentan formas de turismo, como por ejemplo el turismo escénico, el turismo cultural y el turismo educativo. Este es precisamente el caso que estamos investigando, y que veremos en términos turísticos actuales en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 9.

***LA IMAGEN TURÍSTICA DE SANTIAGO Y
DEL CAMINO EN ITALIA.
ENTRE EXPERIENCIAS Y EMOCIONES.***

“La ciudad patrimonial es escenificada y convertida en escenario: iluminada, aseada, maquillada para su embellecimiento y su transformación en imagen mediática: por otra parte, es el escenario de festivales, fiestas, celebraciones, happenings verdaderos o falsos que multiplican el número de visitantes después de movilizar el genio de los animadores. (...) La industria patrimonial ha preparado los procedimientos de embalaje que permiten la entrega de centros y barrios antiguos listos para el consumo cultural. (...) Un arsenal de productos ya comprobados permiten atraer a los aficionados, retenerlos, organizar el uso de su tiempo, cambiar sus hábitos en condiciones de familiaridad y comodidad” (Choay, 2007:204-205).

El término imagen presupone un elevado nivel de abstracción (Arnheim, 1974; Le Goff, 2008) y, como hemos indicado en la introducción, es polisémico. En este último capítulo nos acercamos a su significado como “imagen turística”; siendo ésta un proceso que resulta de la interacción de distintos factores. La imagen informa al potencial turista, por lo tanto es determinante para su decisión. Para construir la imagen de una ciudad, se individúan atributos y recursos; en el caso de Santiago de Compostela, el hecho de ser la meta de un Camino de peregrinación es uno de ellos. El excursus histórico que hemos presentado en las páginas anteriores confirma la existencia de un binomio jacobeo: “Santiago de Compostela y el Camino”, es decir, “el lugar sagrado y el camino de peregrinación”. La ciudad de Santiago de Compostela posee un papel importante en la “historia mágica y religiosa de Europa”, milagro tras milagro se ha consolidado la fama del Apóstol en todo el mundo cristiano, haciendo aumentar el número de peregrinos a lo largo del Camino (Casares, 1993). Como consecuencia, el *Leitmotiv* de la imagen urbana compostelana es el “lugar sagrado”, meta del respectivo Camino de peregrinación. Así mismo, se ha favorecido este “atributo” para dar a conocer la ciudad y el Camino desde la Edad Media, cuando se “decidió” la identidad del lugar, tal como acontece hoy en la re-presentación de un lugar turístico. De hecho, en la construcción de la Identidad de una localidad, se hacen *s/elecciones*, como ocurre en la producción de una imagen turística. Por eso, la imagen turística no es un verdadero instrumento de conocimiento del lugar, sino más bien herramienta de una imagen, que difiere de la realidad a la cual pretende referirse. A tal propósito, según C. Raffestin: “*il fenomeno*

*turistico è suscettibile di segnare qualunque luogo. In una società caratterizzata dalla mobilità, tutti i luoghi sono turistici”*¹⁵² (1991:1).

En el presente capítulo analizamos “el lugar sagrado y el camino de peregrinación” desde un punto de vista más secular: el turismo. Hoy la originaria esencia religiosa convive con nuevos modelos culturales, que experimentan las potencialidades de este espacio sagrado. Nuestro interés se centrará en la imagen “inmaterial” de los visitantes italianos; por esta razón, en primer lugar presentamos una revisión teórica sobre la imagen turística, analizando sus rasgos y sus funciones principales. Con respecto al análisis de la imagen de Santiago de Compostela y del Camino de Santiago, estructuramos nuestra disertación de la siguiente manera:

- ✓ Análisis de la identidad de la Ciudad y del Camino.
- ✓ Análisis estadístico-descriptivo de los mercados emisores de Santiago y del Camino con atención al mercado italiano.
- ✓ Análisis de la imagen de Santiago de Compostela según una investigación social y un sondeo en la web, y la imagen del Camino según los testimonios de viaje en la red. Hemos adoptado una perspectiva humana para prestar mayor atención a la dimensión fenomenológica; por esta razón, analizaremos la imagen turística desde el punto de vista de su “target” destacando impresiones, expectativas y emociones.

9.1. LA IMAGEN TURÍSTICA: DEFINICIONES Y FUNCIONES

La relación entre turismo y territorio pasa en primer lugar por la representación geográfica del lugar turístico, por eso la geografía del turismo (es decir, la geografía de la seña turística) considera la imagen turística además de una *representación para ser*, una *representación para hacer*. La imagen turística sirve:

- ✓ *Para hacer* que el turista se interese por el destino.
- ✓ *Para hacer* que el turista se abra a otras realidades.
- ✓ *Para hacer* que el turista “compre lo que ve”.

¹⁵² Traducción propia: “El fenómeno turístico puede marcar cualquier lugar. En una sociedad caracterizada por la movilidad, cualquier lugar es turístico”.

En la era de la imagen, lo visible predomina; comunicaciones, informaciones y mercancías son fácilmente alcanzables; de esta manera, la imagen es un vehículo empleado en distintos ámbitos y sectores. Con respecto a la imagen turística, ésta se produce a través de un proceso complejo compuesto por distintas fases: experiencias turísticas y no sobre el destino, información inducida o promocional y experiencias personales. Asimismo, se puede afirmar que una imagen turística es:

- ✓ *Medio de comunicación y de conocimiento* (Farinelli, 2003; Arnheim, 1974).
- ✓ *Filtro*: entre las personas y el lugar (Escudero Gómez, 2005).
- ✓ *Metáfora*: “alude” y reenvía a “otro”, es decir, produce un desplazamiento psicológico; además, evoca sensaciones y emociones diferentes entre los potenciales turistas (Copeta, 2009). El poder de las imágenes supone precisamente no ofrecer una interpretación única sino reenviar al “reino de la indeterminación”, dejando que el usuario interprete y vea lo que quiere (Wünenburger, 1999).
- ✓ *Representación intermedia*: porque es una categoría ambigua y que despista, situada entre la dimensión concreta y la abstracta, transformando lo real en lo irreal (Baudrillard, 1997; Wünenburger, 1999).

Según varios autores (Raffestin, 1991; Miossec, 1991; Escudero Gómez, 2005), el lugar turístico es ante todo su imagen. Las imágenes crean la identidad del lugar turístico y lo simbolizan, en cuanto que, como se sabe, ningún lugar tiene una vocación turística precisa, sino que la consigue si una de sus características es adecuadamente puesta en valor o, incluso, inventada (Raffestin, 1991). Es difícil que un turista consiga conocer la ciudad real, de hecho el geógrafo Xosé Manuel Santos Solla (2000) afirma que la ciudad que los visitantes conocen es una “ciudad turística”. La ciudad que los turistas “viven” es una ciudad ideal, en cuanto que ellos se mueven en espacios turísticos de la misma y se quedan con una imagen condicionada por sus intereses turísticos. La imagen percibida por los turistas sigue siendo “construida”, pero esta vez no es construida por las instituciones o por los operadores turísticos, sino por ellos mismos. Por lo tanto, también al realizar el viaje concreto, el turista hace una selección, así que a menudo el viaje concreto no permite disfrutar de una experiencia completa de la ciudad. La ciudad ideal de los visitantes es un producto a consumir (Santos Solla, 2000) por la cual vuelven “la idealización y la simbolización” que también caracterizan la imagen turística. Las imágenes producidas por el turismo no muestran toda la realidad; el espacio urbano está representado como un escenario para el consumo individual. Además, la ciudad turística es una

ciudad turística-irreal, en cuanto que una de las funciones del turismo es substituir lo cotidiano. A este propósito, Escudero Gómez (2005) precisa que:

- ✓ El turismo depende de distintas tipologías de representaciones, entre ellas la imagen turística.
- ✓ El destino turístico es un espacio que se construye en base a los objetivos que se pretenden alcanzar. Si el turismo tiene lugar en una dimensión distinta del espacio cotidiano, está claro que también la imagen turística no representa un lugar real, sino que debe seguir esta línea de “evasión” en el que el turista se basa. El turista quiere divertirse, relajarse, hacer cosas distintas de lo cotidiano, por lo tanto la imagen de un lugar tiene que ser capaz de atraerlo para que represente lo que él busca.
- ✓ La realidad se comprende a través de elementos subjetivos, la representación sigue estando vinculada al imaginario; con lo cual es difícil para un turista percibir la ciudad-real.

La imagen turística debe ser considerada desde dos puntos de vista:

- ✓ *Desde el punto de vista de las instituciones:* la imagen es creada por parte de las instituciones y los “mediadores turísticos” que la lanzan en el mercado. El *appeal* de una imagen turística reside en el “discurso” que se crea para poner en valor atributos y recursos. Es una tarea que se desarrolla a niveles estatal, regional y local.
- ✓ *Desde el punto de vista del turista:* la imagen posee atributos cognitivos y afectivos. Se habla, por lo tanto, de imágenes personales y mentales que evocan sensaciones y emociones que el turista experimenta antes, durante y después de la visita o del viaje (en nuestro caso del peregrinaje) y que trasladan al turista a una dimensión distinta de la cotidiana. Dichas “imágenes turísticas inmateriales” crean un bagaje lleno de ideas, pre-conocimientos y expectativas que cada turista posee sobre un destino. De este modo, la imagen turística es expresión de una *geografía personal*, que resulta de experiencias personales e imaginario colectivo (Minca, 1996; Escudero Gómez, 2005). Es precisamente ésta la posición que adoptamos para descubrir la imagen de los turistas y peregrinos italianos que han hecho el Camino o sólo han visitado la ciudad del Apóstol. Creemos que hoy en día se debate mucho el punto de vista de las instituciones y de sus políticas turísticas, pero se presta poca atención a los verdaderos protagonistas: “turistas y peregrinos”. Consideramos que sus opiniones son

fundamentales para apoyar unas políticas u otras, puesto que los colectivos de los mercados emisores se diferencian entre ellos por razones culturales, religiosas, etc.

Dadas las distintas etapas a través de las cuales se crea la imagen personal de un lugar turístico, el economista español Joaquín Traverso Cortés (2004) retoma la división en siete fases propuesta por el estadounidense Craig Gunn (1972):

1. Una *imagen original*: se construye acumulando imágenes mentales a lo largo del tiempo. Hoy el turista acumula estas imágenes con un *click*, es decir, conectándose a la red tiene acceso a un abanico de recursos y fuentes.
2. La *imagen inducida*: consiste en la modificación de la imagen a través de investigaciones antes de tomar la decisión de viajar. Esta “investigación” tiene lugar a través de periódicos, páginas web o relatos de experiencias turísticas por parte de amigos o familiares. Sin embargo, hay que considerar los efectos de la globalización que está transformando el sentido de espacio sagrado; por ejemplo, si en pasado la esencia del peregrinaje era la aventura y el “*foris*” (espacio desconocido), hoy las nuevas tecnologías hacen que un territorio desconocido esté al alcance de cualquiera a través de caminos virtuales, posibilidad de marcar las infraestructuras camineras o webcams. Por lo tanto, la imagen inducida ya no se limita al “boca-a-boca” de amigos o familiares, sino procede del bombardeo de informaciones al cual el turista se somete a través de *travel blogs*, diarios de viajes y testimonios de peregrinos o visitantes que han hecho la experiencia con anterioridad y deciden compartirla con los demás. Desde luego, la imagen inducida es un elemento clave para la toma de decisión; por esta razón, hemos realizado una investigación para dibujar la imagen inducida del Camino de Santiago en la red.
3. Decisión de viajar basada en una *imagen eficiente*, sobre todo cuando se aconseja hacer la experiencia.
4. El atractivo del viaje puede estar condicionado por la imagen: la experiencia turística puede cambiar de forma negativa o positiva la imagen del destino.
5. Las experiencias vividas en el destino (actividades, alojamiento, otros servicios, etc.) influyen en la imagen: *modificación de la imagen inducida*.
6. *El viaje de retorno* permite reflexionar y evaluar; por ejemplo, discutir las experiencias con compañeros de viajes permite compartir, y revivir, sensaciones y emociones.
7. La *imagen final* que cada turista tiene es el resultado de su experiencia turística, que enriquece la imagen inicial con *elementos afectivos* (o de carácter emocional). No obstante, hay que considerar que esta imagen puede seguir evolucionando a lo largo del tiempo a raíz de la

alteración o aparición de “nuevos atributos”. Dado que es un proceso circular, la imagen final puede ser la misma o diferente de la original

Otro aspecto relacionado con la imagen turística es la experiencia, que desde el punto de vista de Raffestin (1991) es de dos tipos:

- ✓ Un *viaje vertical y abstracto*: precede al viaje concreto y consiste en un viaje a través de distintos valores, sensaciones y emociones. Este desplazamiento sociológico provoca en el turista la euforia de visitar el destino.
- ✓ Un *viaje horizontal y concreto*: implica un desplazamiento físico y que debería permitir comprobar los valores y las expectativas, y comparar las diferencias entre representación y presentación.

Consideramos que la experiencia turística empieza cuando el turista se informa; todo lo que precede a un viaje es una *imagen mental* (Escudero Gómez, 2005) que determina el sentido y el simbolismo de un destino, condicionando las sucesivas tomas de decisiones y de compra, así como la experiencia turística. La *imagen a priori* es la que un individuo posee antes de llegar físicamente a un lugar, cuando busca informaciones. Se reconocen varias “imágenes anticipadoras”, algunas de ellas son los mapas (Antón i Clavé y González Reverté, 2008) que contribuyen a la creación de espacios turísticos y experiencias turísticas (Vera, López, Marchena y Anton, 1997; Del Casino y Hanna, 2000). A tal propósito, mencionamos el ejemplo de los numerosos mapas de las rutas del Camino de Santiago, que pretenden ser unas herramientas para guiar y orientar el peregrino, aunque por otro lado están indicando por donde tiene que moverse (determinan su experiencia).

La imagen acompaña toda la experiencia turística: precede al viaje en el sentido de que los potenciales turistas están influidos por la misma, “acompaña y guía” el viaje y permanece a la vuelta. De hecho, como nos recuerda Escudero Gómez: “... *os recordos, a fotografía e o vídeo (imaxe) serven como réplicas mediante as cales se revive a experiencia dunha forma máis repousada*” (2005:66). Efectivamente, la consulta de imágenes por parte de los turistas no se acaba con el viaje (*imagen in situ*), la experiencia turística tiene lugar cuando el turista muestra sus fotos, sus videos o escribe un diario de su viaje (*imagen a posteriori*). Éstas son maneras que permiten revivir las sensaciones y las emociones del viaje; pero, la creciente tendencia a externalizar esta dimensión interior se convierte en otra forma de promoción.

Según Marion Clawson y Jack Knetsch (1974), el viaje en el destino y el viaje al origen son una *fase intermedia* para la construcción de la imagen. El turista lleva consigo imágenes materiales. Para ellos, a lo largo del proceso de construcción de la imagen, los turistas disponen de:

✓ *Imágenes emitidas*: son imágenes colectivas convencionalmente atribuidas a un destino y que distinguen en:

- *Imágenes universales*: están formadas por *símbolos básicos del destino*, que el visitante reconoce fácilmente. Pueden ser elementos simples (catedral, montaña, etc.) o elementos complejos (arquitectura popular). Suelen ser estereotipos que se han difundido hasta ser identificados con el destino, se modifican lentamente con el paso del tiempo, así mientras el destino cambia las imágenes universales siguen siendo las mismas.
- *Imágenes inducidas*: son producidas por los destinos o las empresas responsables de difundir una imagen positiva del destino. Dado que se construyen con una finalidad, son más variables, se adecuan a lo que requiere la campaña publicitaria, y son más específicas en cuanto se centran en determinados atributos de las imágenes universales.
- *Imágenes accidentales*: se crean y se destruyen en función de la aparición y/o desaparición de una película, de un libro, y de lo que ha llevado a que un destino tuviese una imagen distinta.

✓ *Imágenes percibidas*: son imágenes personales que derivan de introspecciones subjetivas y son únicas en cuanto pertenecen sólo a quien las produce. Se distinguen en: *imagen a priori*, *imagen percibida in situ*, *imagen a posteriori*. Como hemos indicado, las imágenes percibidas tienen hoy un gran valor, porque los turistas y los peregrinos modernos están conectados con el mundo que los rodea y externalizan sus percepciones en blogs, foros o videos directamente en la red.

9.1.1. Las funciones de la imagen turística

Las imágenes turísticas son medios de comunicación y dicha *función comunicadora e informativa* hace que sea activa a la hora de determinar e influir en la esfera del conocimiento (Arnheim, 1974), llegando a ser una forma de representación del mundo que modela hasta producir otros. Las imágenes forman parte de nuestro universo, informan de nuestras existencias, las empleamos para reproducir y remodelar la naturaleza y nuestra relación con ésta: “... *se descrivere significa citare stereotipi, allora la varietà e il pluralismo della prassi*

geografica, diventa un segno inevitabile delle nostra temperie culturale”¹⁵³ (Minca, 1996:69).

A pesar de no dudar de la función informativa, habría que considerar de qué tipo de información se trata. De hecho, para el filósofo francés Jean Baudrillard (1997), esta proliferación de imágenes produce una confusión entre lo real y lo imaginario, hasta que lo real desaparece en lo imaginario y se produce una realidad artificial. La imagen es apariencia sin referente, es el foco de la experiencia estética en la que la sociedad se convierte en espacio de la comunicación generalizada. Otra función que J. J. Wünenburger (1999) y C. Raffestin (1991) atribuyen a la imagen es *anticipar*. Para el filósofo francés, la imagen es anticipadora en cuanto se basa en un programa ya definido para conseguir una percepción futura; es anticipadora ya que al consultarla el turista se proyecta en un tiempo futuro y en un lugar distinto; y, por último, es anticipadora porque está orientada hacia el futuro y nutre la imaginación. Para Raffestin (1991), la imagen turística es anticipadora puesto que la representación de un lugar turístico y la experiencia turística empiezan en el lugar de origen.

No hay que olvidarse de la *función de venta* de la imagen, que es una tarea de las instituciones. Las relaciones sujeto-imágenes son de consumo y confirman el hecho de que la imagen turística es una puesta en escena (Raffestin, 1991) que provoca “sorpresas, expectativas y deseos”. La creación de una imagen exitosa y reconocida a nivel mundial se basa en una promoción turística que permita conocer el atractivo del destino para diferenciarlo de los demás, y que, marcando la diferencia, le asegura un reconocimiento más rápido (Santos Solla, 2006a). Las funciones comunicadoras y de venta comportan la consideración de dos aspectos: el *target* y la *marca*.

a) *El target*: una imagen exitosa tiene appeal y consigue capturar la atención del potencial turista o usuario y luego convencerla al “acto de consumo”; por eso, la imagen turística influye en las decisiones del cliente (Traverso Cortés, 2004). Por esta razón, consideramos que no se puede crear una imagen turística sin tener en cuenta su *target*, es decir, aquella parte del público a la cual se dirige el producto o que es más sensible a los beneficios del mismo (Fabris, 2002). La comunicación publicitaria presupone un juego de identidades ficticias, pero se dirige a un *destinatario* del mundo real. Asimismo, una comunicación de éxito necesita conocer su *target*, su interlocutor que condiciona el “lenguaje” y las estrategias comunicativas. En el caso turístico, es necesaria una imagen diferenciada según los *targets*. Algunos autores consideran

¹⁵³ Traducción propia: “... si describir significa citar estereotipos, la variedad y el pluralismo de la praxis geográfica llega a ser una señal inevitable de nuestros climas culturales”.

que el *target* tiene un papel activo (Ceriani, 2001; Ferraresi, 2007), mientras otros lo contemplan como pasivo. Clara Copeta (2009) propone una posición intermedia:

*“Il target è attivo quando i vari dépliant pubblicitari vengono consultati volontariamente, per potersi ispirare alla scelta della località turistica, altre volte il target è passivo quando riceve inopinatamente i messaggi e si lascia influenzare da essi senza esercitare alcuna critica”*¹⁵⁴ (2009:8).

Como consecuencia, destacamos una experiencia turística distinta de las dos tipologías de *target*. Por un lado, el *target pasivo* se queda con la imagen que todo el mundo conoce, que podría ser la imagen tradicional. Por otro lado, el *target activo* puede “descubrir” el destino, buscando informaciones por deseo personal, curiosidad o necesidad¹⁵⁵ (por ejemplo, por trabajo o motivos de estudios). Este *target activo* se puede identificar con el *turista 2.0* del cual hablaremos más adelante. En la búsqueda de informaciones e imágenes, centra su atención en todo lo que se adecua a sus intereses; combinando las distintas representaciones, obtiene una imagen diversificada y ampliada. De todas formas, a pesar de una distinta postura del *target* los dos segmentos son pasivos, porque el creciente consumo de imágenes crea una relación pasiva entre sujeto e imagen, por lo que también el *target activo* es, en cierta medida, pasivo al tener que aceptar lo que ve, sea esto bueno o malo.

b) *La marca*: es una representación positiva capaz de generar identificación, pero también se refiere a todo lo que se produce y circula en el lugar turístico (Escudero Gómez, 2005). La creación de una *identidad* propia facilita el reconocimiento entre los destinos competidores y mejora sus capacidades atractivas. Para alcanzar estos objetivos, se crea y se difunde una imagen que permite a los potenciales turistas recoger todas las informaciones y hacerse expectativas sobre un destino; por ejemplo, durante los últimos años se suele afirmar: “*Santiago es una marca*”. Esto quiere decir que la ciudad en sí misma tiene autenticidad, pero las políticas turísticas deben reforzar esta originalidad produciendo valores que puedan suscitar en los turistas dicha *percepción de autenticidad*.

¹⁵⁴ Traducción propia: “*El target es activo cuando los distintos folletos publicitarios son consultados de forma voluntaria, para poderse inspirar en la elección de la localidad turística; otras veces el target es pasivo cuanto recibe inopinadamente los mensajes y se deja influenciar por ellos, sin ejercitar ninguna crítica*”.

¹⁵⁵ A tal propósito indicamos la definición de turista activo formulada por Fernando Vera et. al. (1997), según los cuales “*este carácter activo constituye uno de los rasgos que perfilan el turismo alternativo que engloba todas aquellas formas de turismo no asimilables al turismo de masas (...) y comprendería, cumpliendo dicho requisito, entre otros turismos, al cultural, al rural, al verde, al urbano, al deportivo, al de aventura, al fluvial, al de cruceros, al de balneario y al de negocio y congresos en todas sus variantes*” (1997:55).

9.1.2. El poder de la imagen turística: entre estética y persuasión

La imagen turística posee *appeal*, o sea, tiene un poder seductivo por el cual captura y convierte la localidad en su representación. Esta forma de comunicación activa produce emociones y evoca sensaciones (Volli, 2003). La imagen turística es poderosa, porque es capaz de crear “lugares turísticos”. De hecho, ningún lugar es naturalmente turístico, sino que lo deviene si una de sus características es adecuadamente valorizada o incluso inventada (Raffestin, 1991; Vera, López, Marchena y Anton, 1997). Se solía considerar que dicha construcción pasaba a través de los mediadores turísticos, por lo tanto la imagen turística no era “neutral”, sino que se creaba a través de una operación estética, pero queremos hacer constar que las potencialidades de la red están cambiando tal realidad. En las comunidades virtuales los turistas ponen en valor *accidentalmente* el destino turístico, como es el caso de Santiago de Compostela y del Camino. Sin embargo, también en este caso estamos ante un proceso no-neutral, que está determinado por el ser humano. Así, las imágenes que proliferan pondrán más atención en unos aspectos que en otros, en cuanto la imagen se produce a partir de los valores culturales de origen del turista (Raffestin, 1991; Minca, 1996).

La imagen tiene el poder de transformar lo real en lo irreal, (Baudrillard, 1997); pero hace falta comprobar hasta qué punto esta imagen es mejor que la real. Lo real puede desaparecer en la imagen en un sentido positivo, pero también en un sentido negativo, puesto que una representación limitada no consigue dar adecuada visibilidad al destino. Es cierto que la imagen informa, pero hay que considerar de qué tipo de información se trata. Para J. Baudrillard (1997), la imagen crea simulaciones y simulacros, es decir, que es representación de algo que difiere de la realidad. Por lo tanto, las señas de la imagen ya no se refieren a una dimensión real, sino que crean apariencia y simulación que producen una realidad artificial.

Hoy en día, el empleo de la imagen es generalizado. Se trata de una herramienta poderosa e importante, que hace falta cambiar y renovar cada poco tiempo. La imagen es un hecho visual, con lo cual es importante que para atraer sea cautivadora y atractiva (Escudero Gómez, 2005). Por eso hablar de una imagen turística implica tener en cuenta los factores estéticos: *“l’ipervisibilità ha come prima conseguenza ciò che viene comunemente chiamata estetica generalizzata”*¹⁵⁶ (Copeta, 2009:13). Así como las imágenes invaden nuestra vida cotidiana, también la estética ha llegado a ser algo cotidiano; por lo tanto, vivimos en una estética generalizada. Lo que implica una creciente importancia de los medios de comunicación que

¹⁵⁶ Traducción propia: “La hipervisibilidad tiene como primera consecuencia lo que es comúnmente llamada: estética generalizada”.

tienen que poner en marcha medidas para que el “mensaje” llegue al mayor número de personas. Además, la imagen es *persuasiva*; la persuasión es parte de un comportamiento estético que lleva al consumo: “estética difusa” (Copeta, 2009), es decir, que cualquier actividad humana está hoy en día marcada por un *comportamiento estético* que lleva al consumo: es la sociedad de la imagen y del consumo. Por lo que se refiere al turismo, una imagen turística es parte de semejante comportamiento estético, pues su capacidad atractiva lleva al consumo. Las campañas publicitarias siempre más frecuentes sobre destinos turísticos pretenden “vender el lugar promocionado”, y para esto se realizan muchas inversiones en marketing y en políticas de comunicación (Vera, López, Marchena y Anton, 1997). En la construcción de una imagen, los agentes turísticos (mediadores) tienen que respetar una *comunicación estética*, prestando atención a la elección de imágenes y de mensajes. Por supuesto, la imagen final que el turista consulta será muy elaborada y compleja, en cuanto que los agentes tendrán que alcanzar los objetivos de venta.

La comunicación estética implica la elaboración de *estrategias market-oriented*, que están basadas en individualizar el segmento del mercado al cual se dirige la imagen, analizar sus necesidades y expectativas, y a partir de esto crear la imagen del destino. Efectivamente, la imagen turística es la re-presentación de los valores del ser humano, de sus creencias, ideales y esperanzas (Estebañez, 1982). La representación tiene que ser ante todo subjetiva y no objetiva, lo que cuenta es responder a las expectativas y al modo de pensar de los potenciales turistas. Además, la imagen turística consigue persuadir a través de su *retórica*, que tiene que aplicar la razón a la imaginación y, dado que para persuadir el tema tiene que ser visible, la publicidad puede ser considerada “retórica de lo visible” (Copeta, 2009) que pretende “persuadir que”, que implica el saber, y “persuadir a”, que implica la acción (Piattelli Palmarini, 1995). En definitiva, las imágenes nos están hablando continuamente desplazándose desde la dimensión lingüística hasta la dimensión visual. En el caso de la publicidad turística se persuade primero informando, difundiendo imágenes, y por supuesto esta información tiene que llevar a la acción.

9.1.3. Los desafíos de la imagen turística

La imagen es la protagonista de la sociedad post-moderna; de hecho, según la Organización Mundial del Turismo (OMT), la imagen de los destinos turísticos desarrolla un papel de gran relevancia, ya que es responsable de la competición de los destinos en el mercado

mundial. La creación de una imagen exitosa y reconocida a nivel mundial se basa en una promoción turística que reconozca la importancia de la comunicación estética.

Según el geógrafo Claudio Minca (1996), la post-contemporaneidad produce una geografía “ateritorial” y al reducir las distancias desaparece la Alteridad. Pero nos planteamos la siguiente pregunta: si desaparece la Alteridad, ¿qué le pasa a un turista que consulta una imagen de otra localidad? La reducción de las distancias implicaría que el turista que consulta imágenes sobre Santiago, vea la ciudad más próxima; en realidad recordamos que no hay sólo proximidad espacial (reducida por parte de las nuevas tecnologías) sino que también existe una *proximidad y/o distancia cultural*. El conocimiento de un tiempo y de un lugar “Otro” es un presupuesto para la experiencia turística, por eso la Alteridad no puede desaparecer, pues desaparecería con ella la capacidad de atracción del lugar turístico. De hecho, según Claude Raffestin (1991) el lugar turístico es el resultado de modelos culturales que contribuyen a la creación de un imaginario geográfico.

Crear una imagen turística poderosa no es fácil, en cuanto es un proceso que tiene que:

- ✓ Poner en valor la red de atributos.
- ✓ Cumplir sus funciones de: informar, comunicar, anticipar, capturar la atención y vender.
- ✓ Ser capaz de crear un “Otro lugar” que desplace el potencial turista en una dimensión no cotidiana.
- ✓ Crear una Identidad.
- ✓ Crear una marca que diferencie el lugar de sus competidores.
- ✓ Asegurar visibilidad al lugar turístico.
- ✓ Satisfacer las expectativas de los turistas.
- ✓ Alcanzar los objetivos de los operadores turísticos.

9.1.4. Nuevas tecnologías... y nuevas dinámicas: la *imagen 2.0*

La religión ha organizado territorialmente el espacio creando lugares sagrados y caminos de peregrinación, pero en la actualidad, nuevas tendencias más culturales y seculares están cambiando la esencia religiosa de los lugares sagrados. Con una mirada a la era global, analizamos de qué manera estos nuevos modelos culturales afectan al espacio sagrado. Marshall McLuhan (1964) afirmó: “*the medium is the message*” para indicar que el medio de comunicación que el ser humano emplea es el mensaje que se quiere difundir, pero es un mensaje que no atañe solo a los contenidos, sino también a la época histórica. El medio de comunicación que el ser humano utiliza cambia según el periodo histórico, en otras palabras:

cada época se caracteriza por un medio de comunicación. Durante la Edad Media, debido a que los seres humanos eran iliteratos, se daba a conocer un lugar a través de imágenes o de mapas, aunque en muchos casos eran frutos de una geografía imaginaria o de creaciones materiales, como por ejemplo las “catedrales enciclopédicas” o las pinturas. Durante la Edad Moderna, la forma de comunicación y de información era la literatura; como hemos analizado en el anterior capítulo, el género odepórico fue una acción de “marketing territorial” y antepasado de la promoción e imagen turística. Hoy “la palabra” comparte la escena con muchas otras fuentes de información y comunicación; entre ellas, la revolución tecnológica ha reconstruido el espacio. Las potencialidades de las nuevas tecnologías para el desarrollo de un destino (Vera, López, Marchena y Anton, 2011; Beltrán López, 2011) han revolucionado el turismo hasta dar lugar a un *Turismo 2.0*, que Tim O’Reilly (2006) define como sigue:

“Turismo 2.0 es la revolución empresarial de la industria del Turismo causada por su traslado hacia un Ecosistema Turístico como plataforma e intentando entender las nuevas reglas de éxito de la misma. La principal de esas reglas es: construir negocios y destinos que aprovechen el efecto red para que mejoren su productividad mientras más personas y empresas participan en ellos”.

Para comprender el *turismo 2.0.*, hay que considerar que significa el término *web 2.0.*; este concepto fue desarrollado por Tim O’Reilly (2005) para referirse a la evolución de la web (o red) y a un nuevo fenómeno de relación dominado por la “bi-direccionalidad”. Con la irrupción de la llamada *web 2.0.* se ha generado un cambio de modelo del primigenio *1.0.*, donde había una emisión de información unidireccional y la web era un escaparate para el usuario sin capacidad de interactuar. En la actualidad, los contenidos de Internet se generan de forma multidireccional, gracias a la existencia de numerosas herramientas gratuitas con las que interactuar. El siguiente paso, la *web 3.0.* o semántica, ya se está desarrollando y consiste en integrar toda esa cantidad de información en función de las características de cada individuo (integración) y de una forma intuitiva en la web (interfaz). Esta nueva forma de comunicación, *web 2.0.*, está caracterizada por el establecimiento de comunidades y redes sociales y por la participación activa del usuario y todo ello unido a los sistemas de geoposicionamiento global (Beltrán López, 2011). Esto permite que cualquier aspecto de la vida cotidiana esté influenciado por Internet, que pone en comunicación usuarios de distintas edades con distintas motivaciones (Malecki, 2003).

Considerando que las TIC aseguran a sus usuarios una participación activa al sistema mundial (Castells, 2006), haciendo de los mismos “usuarios y creadores”, los efectos del

turismo 2.0. cambian y renuevan la posición del turista, que ya no es pasivo, sino participa en “crear la imagen” de un destino turístico. Así mismo, el *turista 2.0.* se informa, formula preguntas en foros y chats, organiza su viaje (busca vuelos y reserva hoteles) y comparte su experiencia a través de Internet. Esto da lugar a la difusión de una imagen turística más compleja, que nace de la interacción entre las políticas turísticas de los entes públicos (a distinta escala) y las innovaciones tecnológicas (Vera, López, Marchena y Anton, 2011). Con respecto a los comportamientos que preceden un viaje, sin menospreciar las guías de viaje, no cabe duda de que el potencial turista consulta cada vez más a menudo foros, travel blogs, videos y busca comentarios y opiniones de personas que han hecho con anterioridad la experiencia que “está planeando”. En las numerosas comunidades virtuales dispone de todo tipo de informaciones actualizadas que pueden resolver sus dudas, o de caso contrario plantear preguntas o dudas a las cuales le contestarán. A éstos, se suman las potencialidades de *youtube*, donde los numerosos videos de amadores se parecen a videos promocionales del Camino.

Se crea un *marketing on-line*, continuamente renovado y ampliado, que en algunos casos puede ser difícil de controlar. Sin embargo, sería interesante una investigación en la cual se analizaran los distintos impactos de la “*promoción oficial*” y de la “*promoción oficiosa*”. Definimos una promoción oficial como una promoción desde arriba (instituciones y autoridades), mientras que la promoción oficiosa es una promoción más democrática y compartida, porque se realiza por parte de pares y por cualquiera. La ausencia de límites geográficos visibles hace el espacio virtual accesible a todos. De esta manera, portales, páginas web, redes sociales se convierten en un nuevo lugar de encuentro en el cual se puede construir y reconstruir el espacio geográfico concreto que es tema de conversación. Sin embargo, ésto hace aumentar los actores de la comunicación, que pueden tener edad, sexo, proveniencia distinta, pero están acomodados por el objeto de discusión. La comunicación y la cantidad de información se hacen más complejas y completas; además, la proliferación de *turistas 2.0.* produce una multitud de mapas, cada uno con sus indicaciones o consejos. Desde luego, las TIC representan una oportunidad de negocio para los mismos operadores del turismo, para informarse, para ver qué opinan los usuarios, que buscan o que se esperan, y para darse a conocer. De hecho, es cada vez más frecuente la costumbre de las empresas de “estar en Internet”, de ser visibles, geolocalizarse en la red (Beltrán López, 2011). Todas estas herramientas están facilitando el ya citado desplazamiento psicológico, que deriva de la imagen, y una proyección hacia un tiempo y un lugar “Otro”. Este desplazamiento en la escala

de valores (Raffestin, 1991) anticipa la experiencia turística y produce emociones y sensaciones, que pueden terminar con el viaje concreto. Con respecto a la relación del turista con el lugar turístico, C. Raffestin afirma: “*all’interno e per mezzo del luogo reale, progetterà il luogo-immagine prodotto dalla sua cultura d’origine e tenderà accorciare la distanza fra luogo-reale e luogo-immagine*”¹⁵⁷ (1991:7).

FIGURA 90. Ejemplo de foro de peregrinos

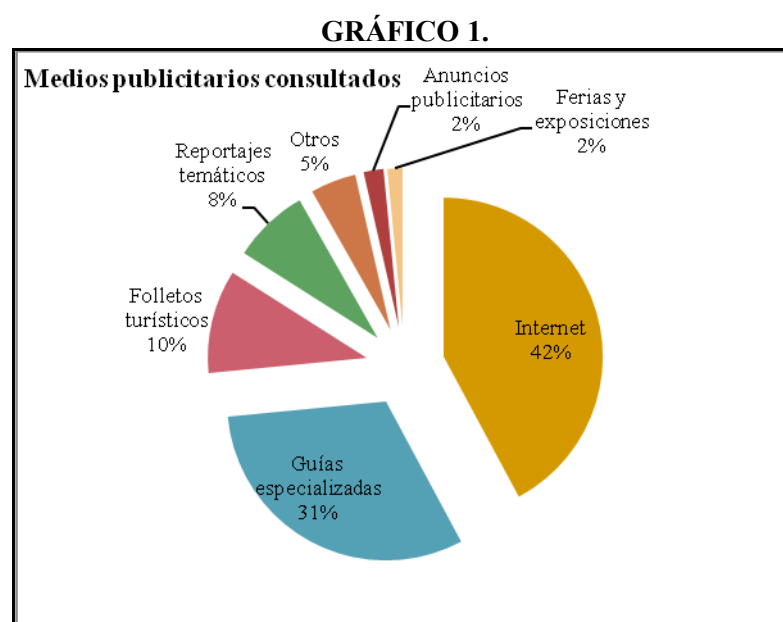
Oggetto / Aperto da	Risposte / Visite	Ultimo post ▾
0 Utenti e 2 Visitatori stanno visualizzando questa sezione.		
 Preparazione psicofisica al Cammino Aperto da primo « 1 2 3 »	41 Risposte 5 336 Visite	07 Dicembre 2011, 10:58 da davideadesso
 Risultato dell'esperienza dei pellegrini e fonti sul cammino Aperto da Sebastiano	7 Risposte 2 842 Visite	29 Giugno 2011, 14:28 da davide
 La credencial del pellegrino di Santiago Aperto da Sebastiano	4 Risposte 4 654 Visite	02 Giugno 2011, 07:27 da renpasa
 Libri sulla Via Francigena Aperto da Maurizio55	1 Risposte 20 Visite	12 Maggio 2012, 13:08 da Maurizio55
 Preghiere da condividere Aperto da Maurizio55	0 Risposte 24 Visite	10 Maggio 2012, 15:03 da Maurizio55
 elenco Albergues (ostelli) del cammino francese aggiornato al 12/04/2012 Aperto da Oriano	0 Risposte 72 Visite	30 Aprile 2012, 17:33 da Oriano
 Cerco combinazione aereo-treno per pellegrinaggio a Santiago Aperto da ALFA39	3 Risposte 116 Visite	17 Aprile 2012, 11:22 da Maurizio55
 INFO ALBERGUES Aperto da BONDOLINO78	2 Risposte 117 Visite	14 Aprile 2012, 19:16 da BONDOLINO78
 Cammino di Santiago con partenza Vigo. Aperto da Carlacalizzano	0 Risposte 82 Visite	13 Aprile 2012, 22:42 da Carlacalizzano
 Risurrezione Aperto da robertoetna	0 Risposte 57 Visite	08 Aprile 2012, 16:54 da robertoetna
 Cammino Francese-consigli Aperto da Gian3110	1 Risposte 123 Visite	25 Marzo 2012, 21:33 da antoniodonatelli
 cammino 2012 Aperto da tullio	2 Risposte 210 Visite	11 Febbraio 2012, 11:23 da tullio
 cammino de la plata Aperto da 20angelo	1 Risposte 125 Visite	07 Febbraio 2012, 20:42 da Oxyuranus
 Cosa cerco? Aperto da Gianni_1964	7 Risposte 402 Visite	31 Gennaio 2012, 09:02 da antoniodonatelli
 Natale e... Aperto da robertoetna	1 Risposte 189 Visite	27 Dicembre 2011, 16:07 da antoniodonatelli
 Aggiornamento Albergue aperti in inverno Aperto da Simonem	0 Risposte 361 Visite	17 Novembre 2011, 12:17 da Simonem
 Sondaggio – Camino Francés Aperto da HenryVahl	2 Risposte 297 Visite	01 Novembre 2011, 08:22 da HenryVahl
 Sondaggio – Camino Francés Aperto da HenryVahl	2 Risposte 299 Visite	01 Novembre 2011, 08:21 da HenryVahl
 Cammino francese Aperto da Luisa-dilke	4 Risposte 319 Visite	14 Settembre 2011, 21:03 da robertoetna

Fuente: <http://www.libreriaeditricecurso.com/public/santiago/forum/index.php?board=2.0>

Según el *Informe do Perfil del Peregrino 2007*, realizado por el Observatorio del Camino, entre los medios de conocimiento del Camino más común destaca Internet, que

¹⁵⁷ Traducción propia: “*Dentro y a través de un lugar real, (el turista) diseñará un lugar-imagen producido por su propia cultura de origen y intentará reducir la distancia entre lugar-real y lugar-imagen*”.

utilizan sobre todo los peregrinos extranjeros. Al mismo tiempo, Internet es también el medio publicitario mayormente utilizado para organizar y realizar el Camino, tanto por los españoles cuanto por los extranjeros. Si consideramos que este dato se remonta al año 2007, no hay duda del creciente papel que posee este medio de comunicación entre el colectivo de peregrinos (reales y potenciales). Otro medio publicitario que suelen consultar los peregrinos son las guías especializadas, sobre todo por parte de los extranjeros.



Fuente: *Informe do Perfil do Peregrino del 2007* (Observatorio del Camino). Elaboración propia.

El comportamiento de los turistas puede ser leído también a través de los datos publicados por Turgalicia en sus *Encuestas de Destino*. Los valores que hemos resumido a continuación muestran que después de tres años positivos, en 2009, vuelve a aumentar el número de turistas que no conoce, ni consulta la página web para organizar su viaje.

CUADRO 13. Distribución da variable (%): ¿Conoce la página web de Turgalicia y/o la utilizó?

	No				Sí			
	2006	2007	2008	2009	2006	2007	2008	2009
¿Conoce la Página de Turgalicia?	68,9	67,60	65,18	70,0	31,1	32,40	34,82	30,0
¿Utilizó la página web de Turgalicia?	80	79,09	78,27	82,9	20	20,91	21,73	17,1

Fuente: Turgalicia. Elaboración propia.

9.2. UNA INTRODUCCIÓN AL SECTOR TURÍSTICOS EN ESPAÑA

Antes de analizar el papel del mercado italiano para el sector turístico gallego y compostelano, creemos necesario hacer mención del contexto español como destino turístico internacional. Esto nos permite comprender la posición de la Comunidad de Galicia a nivel nacional, para sucesivamente analizar el caso de Santiago de Compostela y del Camino. Según el Documento Ejecutivo del *Plan de Turismo Español Horizonte 2020*: “*España es el primer destino mundial en turismo vacacional y el segundo por número de llegadas e ingresos*”, como podremos apreciar más adelante, a pesar de la situación económica actual, el turismo representa un sector clave para la economía y la sociedad española. Por estas razones, se resaltó la necesidad de una normativa que regulase la implementación de estrategias a favor de una mejor gestión de los recursos para incrementar la competitividad y asegurar la riqueza. De este modo, el Consejo Español del Turismo (CONESTUR) acordó la realización de un ejercicio de revisión estratégica, fijando como horizonte de referencia el año 2020: *Plan del Turismo Español Horizonte 2020* (aprobado en el 2007). Es un plan de sector y realizado por el propio sector turístico que ha sido impulsado por el Ministerio de Industria, Turismo y Comercio con la intención de adoptar una metodología de trabajo abierta, dinámica y concertada para fomentar las relaciones en todos los ámbitos y reflexionar sobre las perspectivas futuras. De hecho, en el mismo se recogen las estrategias a medio y largo plazo para afrontar con éxito los retos del sistema turístico español. El año 2020 es el momento en el cual se pretende: “*lograr que el sistema turístico español sea el más competitivo y sostenible, aportando el máximo bienestar social*”. A tal fin, el *Plan del Turismo Español 08-12* nace para avanzar hacia la consecución de los objetivos del Turismo 2020 y recoger programas y líneas de acción de la Administración Turística del Estado. Los principios que inspiran este Plan son los siguientes:

- ✓ Planificación desde la orientación al mercado.
- ✓ Equilibrio entre el sector turístico y su entorno.
- ✓ Diferenciación de los destinos a través de sus atributos y rasgos propios.
- ✓ Especialización de los productos de acuerdo a la evolución de la demanda.
- ✓ Simplificación para incentivar el desarrollo y mejora continua de las empresas turísticas.
- ✓ Compromiso y cooperación permanente entre los agentes del sistema turístico

Esta nueva apuesta aparece necesaria para España, en cuanto el diagnóstico realizado para el Plan destacó que su imagen está asociada en gran medida al turismo de sol y playa. De esta manera, la diferenciación y la especialización se convierten en directrices estratégicas para mejorar la situación y generar un crecimiento cualitativo basado en la puesta en valor de atributos más actuales. Desde luego, todos los agentes involucrados en la actividad de promoción y generación de la experiencia turística tendrían que conseguir una revalorización de los atributos intangibles y emocionales y promover una “*cultura del detalle*”. Ésta tendría que permitir un incremento de la satisfacción del cliente y nuevas ventajas competitivas basadas en la relación con el mercado. Está orientada a enriquecer la experiencia del turista que visita España, por lo tanto es necesario: “*crear el portafolio de productos España Experiencial, agrupándolos en experiencias emocionales de alto valor, que sirva de referencia al sistema turístico español y que apoye el reposicionamiento del destino España*”.

El programa de España Experiencial, también llamado *Privilegespain*, se basa en la diversificación del producto y de la imagen del conjunto España, por esto el Instituto de Turismo de España (Turespaña) invita a promover “experiencias singulares”. Esto permitiría contar con un viajero con alto nivel de gasto, que demanda experiencias exclusivas y personalizadas alejadas de los circuitos tradicionales, independientemente de su edad, nacionalidad o sexo. Actualmente, en el proyecto *Privilegespain* participan once Comunidades Autónomas: Andalucía, La Rioja, Castilla-León, País Vasco, Galicia, Asturias, Cantabria, Comunidad de Madrid, Cataluña, Comunidad Valenciana y Navarra. La campaña de promoción, online y offline, se basa en destacar por estas Comunidades participantes destinos capaces de crear emociones, sucesivamente habrá que situar los productos en cada mercado de origen de la forma más adecuada a sus características, necesidades y preferencias, comunicando los tres atributos de la marca *privilegespain*: exclusividad, carácter y garantía.

Con respecto a Galicia, en Octubre del año pasado los agentes públicos y privados han empezado a evaluar los destinos y las experiencias adecuadas a este programa; las propuestas serán evaluadas en función de varios criterios, entre ellos autenticidad, puesta en valor de la Comunidad Autónoma y grados de evasión, relajación y tematización. Sin embargo, el caso gallego puede presentar unas ventajas al respecto, ya que este destino difícilmente se suele reconocer en el estereotipo de destino España, es suficiente pensar en el Camino de Santiago. Con motivo del Año Santo Jacobeo 2010, éste se promocionó a través del proyecto 'Privilege Spain' de Turespaña; en realidad es un dato algo obvio, en cuanto durante los últimos años el Camino de Santiago está cada vez más considerado como una “experiencia” fuente de

emociones y sensaciones, se le ha pegado una imagen inmaterial/experiencial, tal como presentamos más adelante.

El actual posicionamiento del destino España está confirmado por cifras y estadísticas que nos disponemos a analizar; para esto hemos consultado los datos disponibles en los organismos estatales; hemos consultado los informes estadísticos accesibles a través del Instituto de Estudios Turísticos (IET), con respecto a los Movimientos Turísticos en Frontera, FRONTUR¹⁵⁸ y al gasto de los visitantes no residentes en España, EGATUR¹⁵⁹, y los datos de turistas italianos publicados por la Banca d'Italia. Cabe poner de manifiesto que los institutos de estudios estadísticos elaboran sus fuentes según metodologías distintas, por lo tanto también los criterios de cuantificación varían; aun así, el empleo de fuentes distintas nos ayuda a confrontar y contrastar datos.

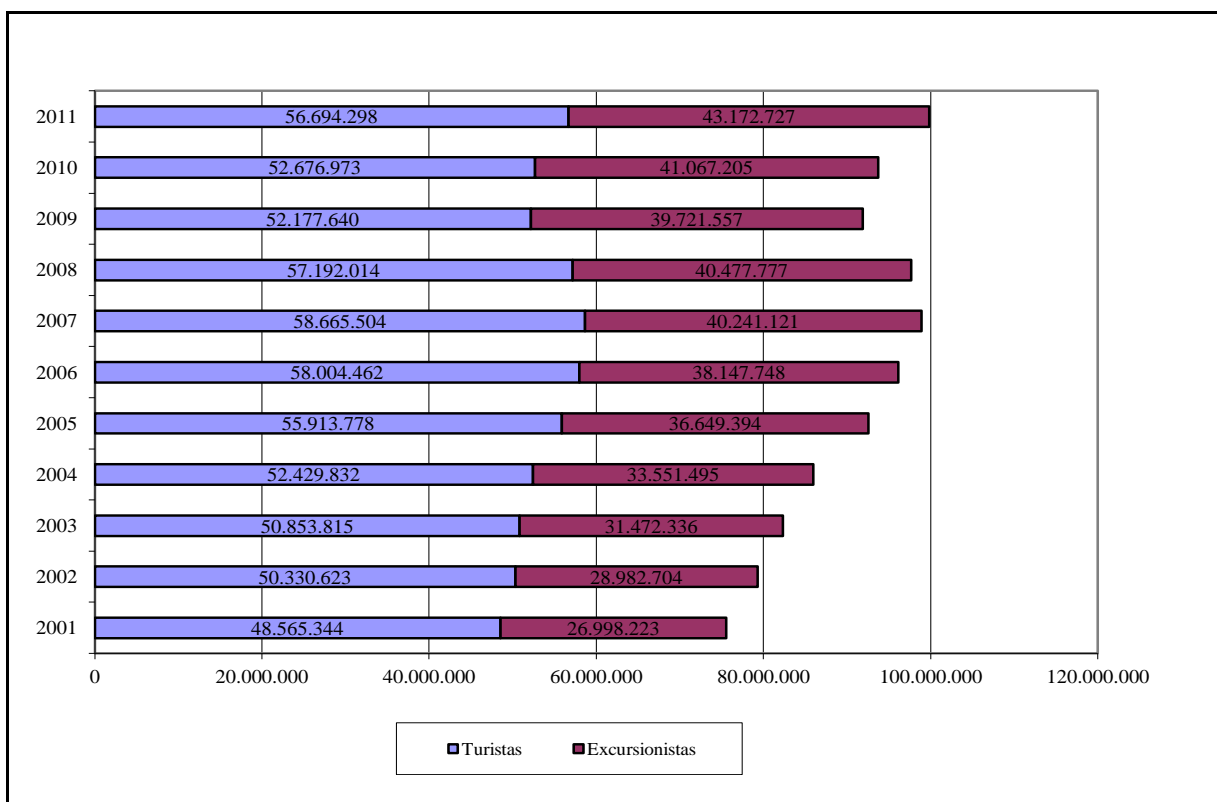
Desde el año 2001 hasta el año 2007, la entrada de visitantes a España ha manifestado una tendencia positiva. A partir del 2007 se registran dos años durante los cuales ambos el número de turistas y el número de excursionistas ha disminuido. A partir del año 2011, los visitantes han aumentando, con una superioridad del número de turistas con respecto al número de excursionistas. Este dato es positivo si pensamos en las entradas económicas del turista¹⁶⁰ y que no caracterizan al excursionista, por ejemplo alojamiento, restauración, etc.

¹⁵⁸ Los datos de FRONTUR resultan de encus continuas desde mayo del 1996; se utiliza un sistema mixto para la obtención de resultados: registros administrativos (para todos los medios de transporte contemplados: carretera, avión, tren y barco), aforos a la entrada a España por los pasos fronterizos de carretera, encus por muestreo en la entrada y salida de España en carretera, aeropuertos, trenes y puertos marítimos. encu genera información sobre el número de viajeros que cruzan la frontera. información puede ser clasificada por las siguientes variables: alojamiento, destino principal, motivo del viaje, país de residencia, pernctaciones, forma de organización del viaje y vías de acceso. Igualmente, se pueden obtener datos sobre sus variaciones interanuales e intermensuales, tanto en valor absoluto como en tasas porcentuales (<http://www.iet.tourspain.es/es/es/disticas/frontur/metodologia/paginas/referenciametodologica.aspx>).

¹⁵⁹ EGATUR proporciona información sobre el valor agregado del gasto en turismo y gastos medios por persona y día, desglosado según: tipología del visitante, país de residencia, duración de la ncia, comunidad autónoma de destino principal, concepto de gasto (alojamiento, transporte, ruración, compras, etc.), vía de acceso, tipo de alojamiento, motivo del viaje, utilización de reservas completas de viajes (paquetes turísticos), etc. Así mismo, Egatur proporciona información de gasto de los turistas en función de variables sociodemográficas, actividades realizadas, frecuencia viajera, grado de satisfacción con su visita a España, uso de Internet en relación con el viaje, forma de organización del viaje, etc.

¹⁶⁰ Según la Organización Mundial del Turismo (WTO): *“el término turista indica una persona que viaja fuera de su país por un mínimo de una noche y por un máximo de un año”*.

GRÁFICO 2. Entradas de visitantes según tipología

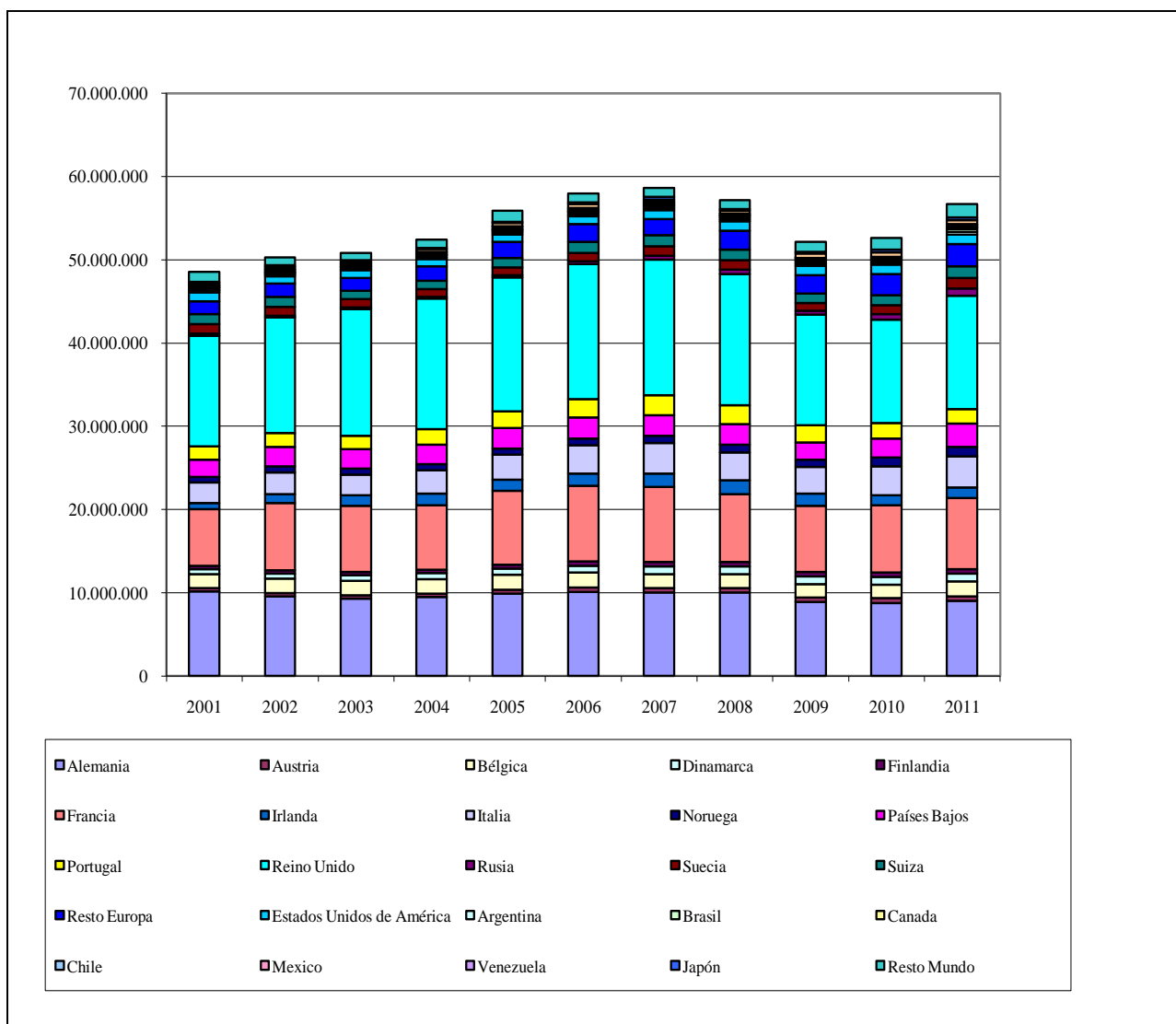


Fuente: FRONTUR. Elaboración propia.

En 2011 España recibió 56.594.298 turistas internacionales, con una tasa de variación interanual del 7,6%, confirmando una evolución favorable ya empezada en 2010. Sin embargo, esto se debe al contexto de crisis económica internacional y la crisis política de los países árabes del Norte de África, competidores con los destinos turísticos más cálidos de España. Como indicado en el *Informe Anual 2010. Movimientos Turísticos en Frontera (FRONTUR)* y *Encuesta de Gasto Turístico (EGATUR)*, la temporada durante la cual se concentra el mayor flujo de turistas y de gasto es el verano. A partir del año 2005, uno de los años donde más se incrementaron los turistas internacionales, se observan subidas cada vez menos intensas en la serie de llegadas de FRONTUR, hasta llegar al descenso en el 2008 (2,5%). A este resultado le siguió la caída de 2009, que resultó ser más elevada (8,8%) (FRONTUR, 2010). Los principales países emisores del mercado turístico español son: Reino Unido, Alemania, Francia e Italia. Italia fue el país de residencia del 6,64% de turistas internacionales que llegaron a España en 2011. Desde este año, la presencia de turistas italianos ha aumentado de más de un millón de presencias, de hecho en el 2001 el movimiento de turistas italianos fue del 2.436.022, mientras que según los datos provisionales publicados

por FRONTUR en el 2011 el movimiento turístico de italianos fue del 3.766.597, aumentando de un 7,9% con respecto al 2010 (3.490.352).

GRÁFICO 3. Entradas de turistas según el país de residencia

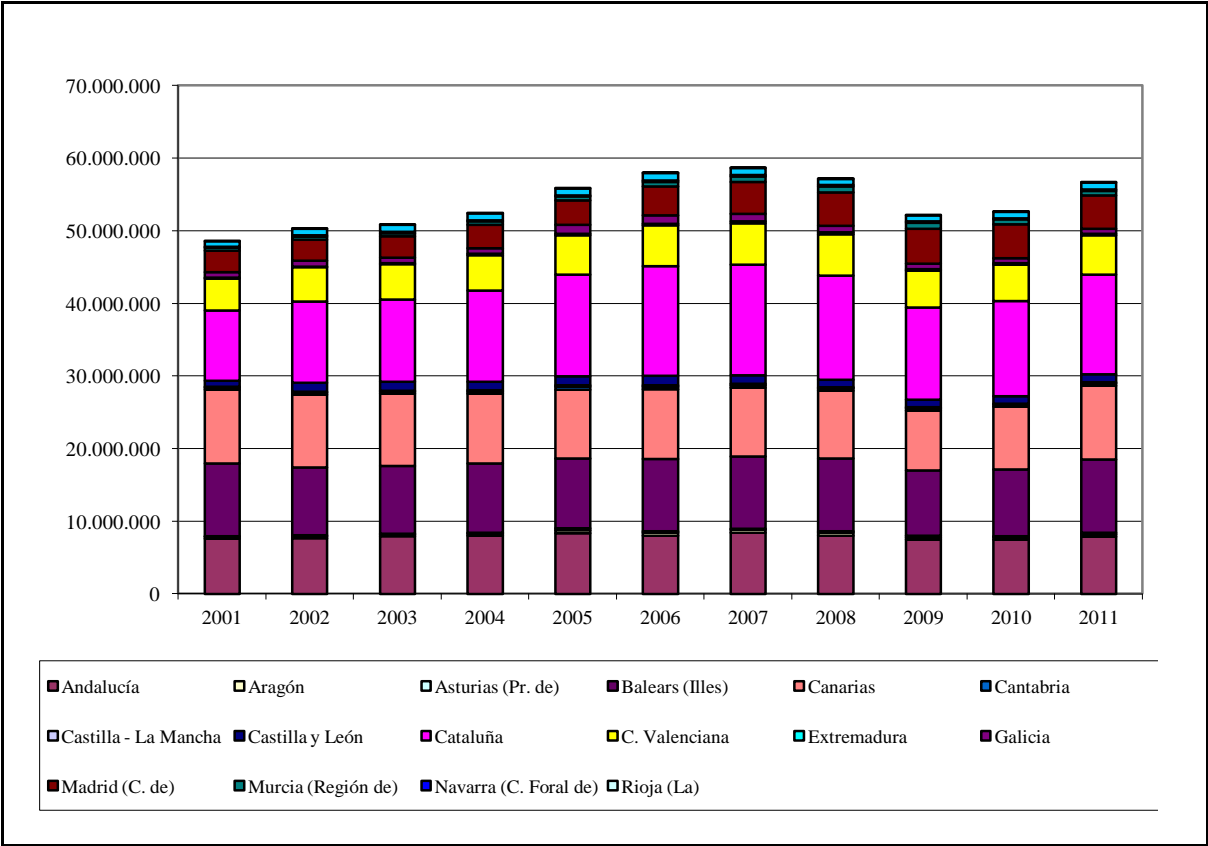


Fuente: FRONTUR. Elaboración propia.

Las cifras de turistas extranjeros según la Comunidad Autónoma de destino sobresalen la presencia de unos principales destinos. La mayoría de los turistas que entraron en España en 2011 se dirigió a alguna de las siguientes comunidades: Cataluña (24,28%), Islas Canarias (18%), Islas Baleares (17,81%), Andalucía (13,91%), Comunidad Valenciana (9,5%) y Comunidad de Madrid (8,13%). Con respecto a la Comunidad de Galicia, entraron 685.022 turistas internacionales, que representan el 1,21% del total. A través de la representación

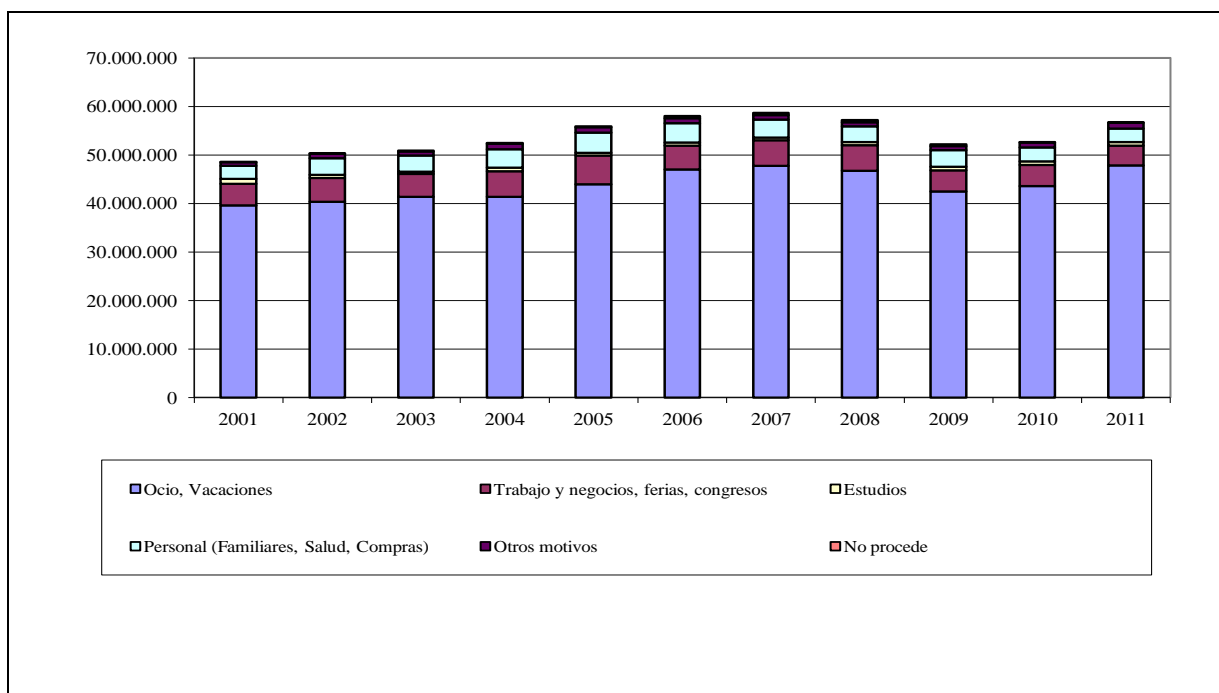
gráfica queremos destacar la desigual distribución de las llegadas internacionales a España que han tenido lugar durante de los últimos diez años. Para el geógrafo David Santomil Mosquera (2012), esta distribución desigual puede ser debida a la sobreestimación que acontece en algunos destinos, sobre todo a raíz del método de conteos de FRONTUR en las diferentes fronteras españolas.

GRÁFICO 4. Entradas de turistas según la Comunidad Autónoma de destino principal



Fuente: FRONTUR. Elaboración propia.

GRÁFICO 5. Entradas de turistas clasificadas por motivo de la visita



Fuente: FRONTUR. Elaboración propia.

Como se puede apreciar en el gráfico de evolución de la serie de datos, los turistas internacionales viajan a España, en primer lugar, por motivo de ocio y vacaciones; este es el más frecuente, mantiene una cuota más o menos constante del mercado que varía siempre encima de los 40 millones. El segundo motivo más recurrente es: trabajo, negocio o ferias, seguido por motivos personales, que pero han sufrido un descenso.

CUADRO 14. Turistas italianos según el país visitado (en miles)

	Austria	Francia	Alemania	Eslovenia	España	Reino Unido	Grecia
2007	5.523	8.362	2.775	3.341	2.479	1.215	1.157
2008	6.178	8.360	2.877	4.964	2.344	1.306	1.200
2009	7.129	8.609	2.650	5.132	2.069	1.405	1.357
2010	6.361	8.593	2.843	5.814	2.581	1.254	1.539
2011	5.418	8.141	2.655	6.346	2.876	1.412	1.292

Fuente: Banca d'Italia. Elaboración propia.

Según los datos publicados por la Banca d'Italia, España se sitúa entre los primeros cinco países de destino de los turistas italianos, después de Austria, Francia, Alemania y Eslovenia. Estas cifras coinciden con las tendencias destacadas por FRONTUR, de hecho tras un 2009 pésimo el número de turistas italianos hacia España ha aumentado. La Banca d'Italia publica

una serie de datos, relativos solo a los últimos tres años, con respecto a los motivos de viaje de los italianos hacia España subdividiéndolos en motivos personales y motivos de trabajo. Como se puede leer, los italianos viajan a España principalmente por motivos personales, y entre ellos el motivo vacacional es el más relevante, puesto que representa un porcentaje siempre mayor, en detrimento de los valores relativos al motivo de trabajo

CUADRO 15. Motivos de viaje a España de los turistas italianos

	MOTIVO PERSONAL		MOTIVO TRABAJO	TOTAL
	Total	Vacaciones		
2009	1.707 (82,5%)	1.340 (65%)	362 (17,5%)	2.069
2010	2.223 (86%)	1.770 (68%)	358 (14%)	2.581
2011	2.528 (88%)	2.074 (72%)	348 (12%)	2.876

Fuente: Banca d'Italia. Elaboración propia.

9.3. LOS TURISTAS ITALIANOS EN GALICIA Y EN SANTIAGO DE COMPOSTELA

Con respecto a la revisión estadístico-descriptiva del mercado turístico en Galicia, hemos analizado los datos de las *Enquisas de Destino* elaboradas por Turgalicia y disponibles a través del Instituto de Estudios Turísticos de Galicia (IET GALICIA), los datos de la Encuesta de Ocupación Hotelera disponible a través del INE y los datos relativos al transporte aéreo disponible a través de la página de AENA. Según David Santomil Mosquera (2012), existe una cuenta pendiente a la hora de analizar las estadísticas de los mercados turísticos emisores de Galicia; para él ni desde el punto de vista estatal ni autonómico es posible identificar con exactitud el número de turistas extranjeros que vienen a Galicia.

En el cuadro hemos resumido las cifras de excursionistas y turistas con destino España y Galicia, marcando en amarillo los Años Santos Compostelanos. Como se puede apreciar, la llegada de excursionistas a España ha mantenido un ritmo de crecimiento más o menos constante durante la última década, aunque ha retrocedido en 2009. También en Galicia, durante este año se ha registrado una inflexión de la llegada de excursionistas. Durante el Año Santo 2004, el número de excursionistas representa el 11,3% mientras que el número de turistas llegados a Galicia representa solo el 1,43% del conjunto de España, una tasa inferior con respecto al año anterior y al año sucesivo. Por lo que se refiere a la llegada de turistas internacionales a Galicia, el verdadero crecimiento empieza en el año 2005 y se mantiene

durante los años siguientes 2006 y 2007, registrando las cifras más altas de la década. Sin embargo, podemos relacionar esta subida con la entrada en el sistema de transporte aéreo gallego de las compañías de bajo coste. Durante el Año Jacobeo 2010, llegan a Galicia menos turistas que en el año 2009, pero en realidad son más de los que llegaron durante el 2011. Por lo contrario, la cifra de excursionistas del 2010 supera de poco el valor del 2009; sorprende que en el 2011 haya un millón de excursionistas más con respecto al año anterior. En definitiva, según los datos provisionales de FRONTUR, durante el 2011 aumentaría el número de excursionistas en detrimento del número de turistas.

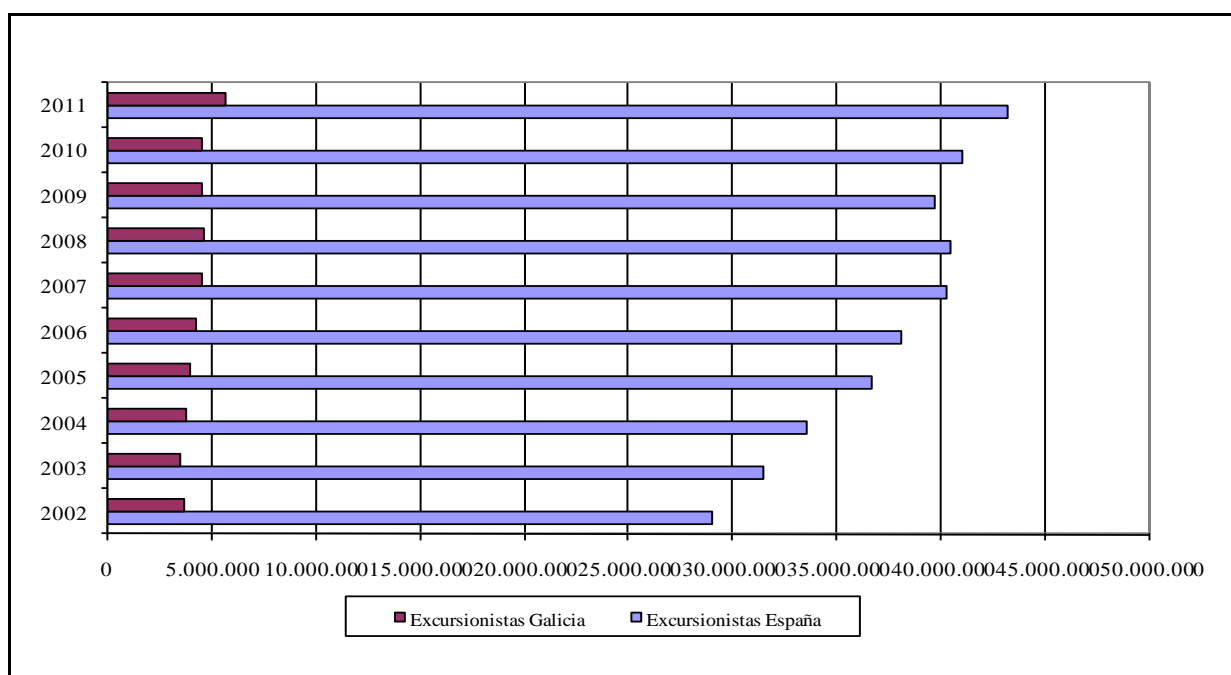
CUADRO 16. Tabla comparativa: entrada de visitantes según tipología: España y Galicia

	EXCURSIONISTAS			TURISTAS		
	ESPAÑA	GALICIA	% Vertical	ESPAÑA	GALICIA	% Vertical
2001	26.998.223	3.368.323	12,5	48.565.344	703.367	1,45
2002	28.982.704	3.664.364	12,6	50.330.623	789.572	1,57
2003	31.472.336	3.477.234	11	50.853.815	745.845	1,47
2004	33.551.495	3.811.698	11,3	52.429.832	748.121	1,43
2005	36.649.394	3.992.313	10,9	55.913.778	1.186.869	2,12
2006	38.147.748	4.239.436	11,1	58.004.462	1.151.329	2
2007	40.241.121	4.532.268	11,2	58.665.504	1.030.722	1,76
2008	40.477.777	4.590.250	11,3	57.192.014	932.870	1,63
2009	39.721.557	4.493.818	11,1	52.177.640	763.751	1,46
2010	41.067.205	4.560.917	11,1	52.676.973	688.773	1,31
2011	43.172.727	5.689.125	12,1	56.694.298	685.022	1,21

Fuente: FRONTUR. Elaboración propia.

Según FRONTUR, la vía de acceso más empleada por los excursionistas que entran a España son los vehículos, es decir que la mayoría entra por carretera; la misma tendencia se ve confirmada al analizar los datos relativos a Galicia. También por lo que se refiere al acceso a través de avión, este medio ocupa el segundo lugar para el conjunto de España y para Galicia. Otro medio muy empleado por los excursionistas es el barco, un dato considerablemente reducido en el caso de Galicia. Mientras que a diferencia de la tendencia estatal ningún excursionista entraría en la Comunidad gallega a través del tren.

GRÁFICO 6. Entrada de excursionistas a Galicia y a España



Fuente: FRONTUR. Elaboración propia.

CUADRO 17. Entrada de excursionistas según vía de acceso: España y Galicia

	ESPAÑA					GALICIA				
	Avión	Barco	Tren	Vehículos	TOTAL	Avión	Barco	Tren	Vehículos	TOTAL
2001	904.785	1.344.334	69.272	24.679.832	26.998.223	3.758	0	0	3.364.565	3.368.323
2002	1.336.360	1.220.371	64.733	26.361.240	28.982.704	7.413	0	0	3.636.951	3.644.364
2003	2.045.283	1.311.424	46.449	28.069.179	31.472.335	3.488	0	0	3.473.746	3.477.234
2004	2.204.816	1.415.072	39.908	29.891.699	33.551.495	4.020	0	0	3.807.678	3.811.698
2005	2.335.148	1.117.404	37.775	33.159.068	36.649.395	6.155	0	0	3.986.158	3.992.313
2006	2.479.486	1.555.126	33.194	34.079.942	38.147.748	5.100	1.863	0	4.232.473	4.239.436
2007	2.672.532	1.516.857	32.058	36.019.675	40.241.122	5.205	1.813	0	4.525.250	4.532.268
2008	2.493.553	1.401.476	29.000	36.553.748	40.477.777	2.968	216	0	4.587.066	4.590.250
2009	1.800.087	1.185.593	11.743	36.724.134	39.721.557	5.197	788	0	4.487.833	4.493.818
2010	3.426.724	1.080.626	22.165	36.522.031	41.051.546	34.620	986	0	4.525.311	4.560.917
2011	5.085.893	1.105.040	24.118	36.957.676	43.172.727	15.511	124	0	5.673.490	5.689.125

Fuente: FRONTUR, IET. Elaboración propia.

Para valorar la presencia de turistas extranjeros en Galicia, la *Encuestas de la Ocupación Hotelera por Mercado de Origen* disponible a través del INE puede considerarse una fuente más fiable en cuanto se basa en el cálculo de la estadía en los establecimientos hoteleros registrados en las administraciones turísticas de la comunidad autónoma. En la tabla

a continuación aportamos las cifras del número de viajeros alojados en establecimientos procedentes de los principales países emisores de Galicia: Alemania, Francia, Italia, Portugal y Reino Unido, con destino Galicia y Santiago de Compostela. En general, se puede apreciar la constante evolución de las presencias de turistas alemanes, franceses e italianos. Por lo que se refiere a los viajeros con destino Galicia, desde 2001 el principal mercado emisor es Portugal y el año con mayor número de presencias es el 2007.

La evidente crisis económica mundial ha puesto de manifiesto la importancia de factores clave para el turismo como la renta y el gasto turístico (Vera, López, Marchena y Anton, 1997), y, como consecuencia, en 2008 y en 2009 se ha reducido el número de visitantes portugueses que viajan a Galicia a cifras de algo menos que en 2004: un evidente retroceder. Esta tendencia negativa también afecta al mercado británico por los ejercicios económicos de los últimos tres años. Una tendencia opuesta es aquella registrada en el mercado alemán, desde 2007 la llegada de turistas con destino Galicia, y con destino Santiago de Compostela, ha crecido a un ritmo de unas dos mil presencias más al año; un hecho que asociamos a la publicación del libro *Bueno me largo* del escritor De Hape Kerkling. Los turistas alemanes son los únicos que entre el 2007 y el 2009 siguen llegando a Galicia con una variación interanual positiva.

Desde 2006 el principal país emisor a Santiago de Compostela es Italia. El aumento de las llegadas de turistas italianos se debe a los vuelos de bajo coste que han revolucionado los hábitos turísticos. No obstante, los enlaces de compañías de bajo coste también existan por los otros países emisores analizados, el mercado italiano hace más evidentes los beneficios de esta política turística. Si ponemos en relación los turistas italianos que llegan a Galicia con las cifras de aquellos que tienen como destino Santiago de Compostela, descubrimos que para casi la mitad del colectivo italiano, la ciudad del Apóstol es la principal meta de la Comunidad gallega. Un hecho que no se aprecia en el caso de los otros mercados, donde un tercio de los turistas con destino Galicia pernoctan en Santiago de Compostela. Interpretamos este dato de la siguiente manera: el turista italiano asocia Galicia a Santiago de Compostela, se mueve menos en la región con respecto a los otros mercados europeos. En definitiva, comparando los datos entre los viajeros a Galicia y los viajeros a Santiago de Compostela detectamos dos “protagonistas”: el “vecino” mercado portugués y el mercado italiano.

CUADRO 18. Viajeros con Galicia y Santiago de Compostela según el país de residencia

	ALEMANIA		FRANCIA		ITALIA		PORTUGAL		REINO UNIDO	
	Galicia	Santiago	Galicia	Santiago	Galicia	Santiago	Galicia	Santiago	Galicia	Santiago
2001	40.597	-	36.002	-	40.655	-	166.830	-	24.464	-
2002	43.368	-	47.249	-	44.860	-	156.362	-	29.576	-
2003	46.968	18.865	53.424	15.862	47.846	21.776	180.418	29.415	33.718	11.194
2004	51.413	18.600	58.169	15.070	58.038	28.117	185.583	29.208	39.110	12.379
2005	56.863	18.311	61.551	13.969	57.236	25.456	203.513	29.685	40.089	15.363
2006	64.053	21.509	64.736	14.016	65.949	28.194	200.853	25.906	42.782	14.468
2007	76.760	24.898	65.927	14.858	72.281	32.356	215.688	31.061	51.627	20.855
2008	81.816	26.858	57.823	12.697	66.617	29.331	195.141	24.947	45.206	18.263
2009	81.837	28.642	57.797	16.707	64.136	29.271	165.751	24.281	32.743	11.790
2010	88.005	29.226	72.282	19.212	82.053	41.208	176.046	29.232	32.809	9.651
2011	96.737	30.313	73.662	18.331	69.225	29.055	151.004	25.097	35.842	9.876

Fuente: INE, Encuestas de Ocupación Hotelera. Elaboración propia.

Con respecto al gasto de turistas y excursionistas en Galicia, empezamos nuestro análisis desde 2004, puesto que los datos se publican a partir de este año. Para facilitar la lectura hemos indicado con una flecha hacia arriba (↑) el aumento del indicador con respecto al ejercicio económico anterior y una flecha hacia abajo (↓) la bajada del mismo con respecto al ejercicio económico anterior. En el año 2005, el gasto total de turistas aumentó considerablemente, le sucedió una lenta y progresiva disminución que culminó en 2010; de hecho, sólo en 2011, “Año Post-Jacobeo”, se vuelve a registrar un valor positivo. El gasto total del año pasado ha sido de 677 millones de euros, superior al Año Santo 2010, durante el cual el gasto medio diario fue también inferior al gasto medio diario de 2011, 2010 y 2009. Durante el año 2011, el gasto medio por persona y el gasto medio diario poseen la misma tendencia positiva de los últimos años. Con respecto a la estancia media, destaca el valor más elevado registrado durante el 2010: 10,33 noche y que ha sido casi alcanzado durante el ejercicio económico 2011. Por esto, podemos considerar que el indicador de 10 noches como estancia media de los turistas llegados a Galicia durante el año 2011 es positivo, en cuanto es un valor que se registra durante los Años Santos 2004 y 2010.

CUADRO 19. Gasto de turistas y excursionistas en Galicia

	TURISTAS				EXCURSIONISTAS	
	Gasto total (Mill. de euros)	Gasto Medio Persona (Euros)	Gasto Medio Diario (Euros)	Estancia Media (Noches)	Gasto total (Mill. de euros)	Gasto total medio por persona (Euros)
2004	524,44	735,73	72,29	10,18	83,52	21,94
2005	↑ 834,33	↓ 718,86	↑ 89,93	↓ 7,99	↑ 92,91	↑ 23,38
2006	↓ 809,72	↓ 711,16	↑ 95,18	↓ 7,47	↓ 85,42	↓ 20,72
2007	↓ 782,56	↑ 759,57	↓ 90,66	↑ 8,38	↑ 108,80	↑ 24,00
2008	↓ 744,38	↑ 797,64	↑ 96,05	↓ 8,30	↑ 129,39	↑ 28,19
2009	↓ 679,03	↑ 891,14	↑ 97,42	↑ 9,15	↑ 146,13	↑ 32,51
2010	↓ 646,79	↑ 938,57	↓ 90,88	↑ 10,33	↑ 168,81	↑ 36,37
2011	↑ 677	↑ 989	↑ 99	↓ 10	↑ 220,93	↑ 38,83

Fuente: EGATUR. Elaboración propia

Desde luego, distinta es la situación en el caso de los excursionistas, cuyo gasto se reduce considerablemente con respecto al gasto de los turistas, aunque con valores positivos. Como se puede apreciar en la tabla anterior, durante el año 2011 hubo en Galicia el mayor número de entrada de excursionistas (5.689.125), un valor que se refleja en el gasto de los mismos. Durante el año 2011, los excursionistas han gastado en Galicia 220,93 millones de euros que se traducen en un gasto medio por persona de 38,83 euros: son los valores más elevados de la última década. A diferencia del gasto total de los turistas que ha disminuido por cinco años consecutivos (desde 2007), el gasto total de los excursionistas y el gasto medio por persona/excursionista han mantenido su tendencia positiva. También en este caso destacamos un efecto post-jacobeo, ya que en 2005 y 2011 los valores son superiores a los anteriores años, pero ya durante el año 2006 el crecimiento se reduce. Podemos considerar que el aumento de excursionistas se debe a cambios en los hábitos de viaje debidos a la crisis económica que exige un replanteamiento de la duración del viaje, reduciendo eventuales estancias.

A nivel autonómico, Turgalicia ha realizado durante los años 2006, 2007, 2008 y 2009 una *Enquisa de Destino* para disponer de una herramienta más detallada para conocer la realidad turística territorial. Las encuestas se realizaban durante los meses de julio, agosto y

septiembre en distintos puntos de la comunidad gallega; en las mismas, los únicos datos que aparecen desagregados según el país de procedencia es la motivación de viaje.

CUADRO 20.
Distribución porcentual de los turistas encuestados procedentes de los países emisores

	Portugal	Francia	Alemania	Reino Unido	Italia	Resto del Mundo	Tot. Encuestados
2006	25	7,2	10,3	11,1	14,9	26,5	2.471
2007	17,8	10,7	12,4	11,9	11,7	28,4	2.506
2008	18,2	10,8	12,0	18,2	10,2	23,8	2.490
2009	25,6	9,5	7,7	19,7	10,2	23,1	2.499

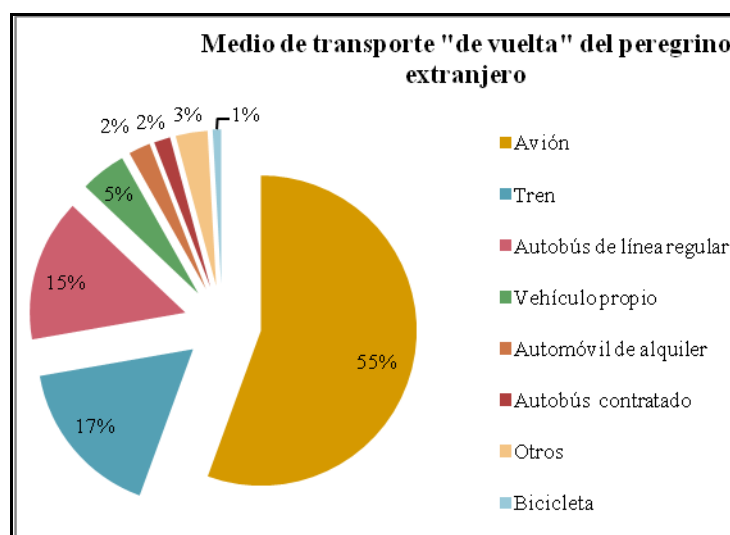
Fuente: Enquisa de Destino 2006 - 2009 (Turgalicia). Elaboración propia.

Los datos de esta tabla se difieren de los resultados publicados a través del INE, en cuanto, a pesar de que la mayoría de los turistas encuestados sea portuguesa, el segundo colectivo más significativo de las últimas dos encuestas es el británico. Con respecto al mercado italiano, considerado que se halla entre los primeros tres países representados en las encuestas, reconocemos una vez más su buen posicionamiento. Según la encuesta del año 2006, el principal motivo de viaje a Galicia de los italianos fue el Camino de Santiago; el segundo motivo fue el deseo de conocer la cultura y las costumbres y el medio natural. Pocos motivaron su viaje indicando la búsqueda de tranquilidad y descanso y aún menos son los que viajaron por razones familiares o amistades. En 2007, el Camino de Santiago siguió siendo la motivación principal, pero esta vez el deseo de conocer el medio natural y los paisajes fue más relevante que el deseo de conocer la cultura. Minoritario fue el colectivo de los que viajaban en búsqueda de tranquilidad y descanso. Un ligero cambio se nota en el 2009, cuando el deseo de conocer el medio ambiental se convirtió en la motivación principal de viaje, seguido por el Camino de Santiago, el deseo de conocer la cultura y las costumbres; aumenta el número de los que buscaban tranquilidad y descanso; hacen su aparición los motivos de trabajo y de estudio. En la última encuesta realizada en el 2009, el Camino de Santiago vuelve a ser la primera motivación de viaje, seguido por el deseo de conocer el medio natural y el paisaje, los turistas que viajaron por razones familiares y amistades fueron más de los que quisieron conocer la cultura y las costumbres.

9.4. UN ANÁLISIS DE LAS CONEXIONES AÉREAS ENTRE GALICIA E ITALIA

Con el paso del tiempo, a medida que Santiago de Compostela, primero, y toda Galicia, después, se convirtieron en destinos turísticos, ha sido necesario mejorar las vías de comunicaciones para satisfacer las necesidades de un número creciente de turistas. En nuestro caso, analizamos el transporte aéreo con respecto a las conexiones entre los aeropuertos de Galicia e los de Italia. No podemos prescindir de un estudio del contexto autonómico para reconstruir la imagen de Santiago a través de estos datos, ni podemos olvidar que el tráfico aéreo está también relacionado con el Camino de Santiago; de hecho, según los resultados analizados en el *Informe do Perfil do Peregrino 2007*, el medio de transporte más empleado por los peregrinos para regresar al lugar de residencia habitual es el avión, sobre todo en el caso del peregrino extranjero (gráfico 7).

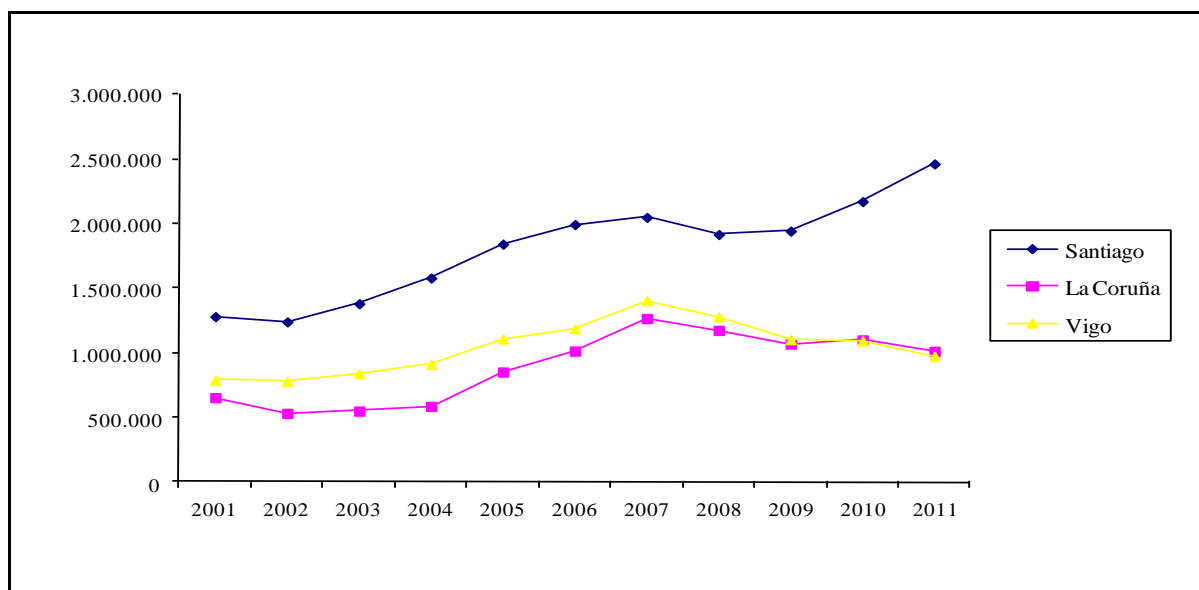
GRÁFICO 7.



Fuente: Turgalicia. Elaboración propia.

El gráfico 8 pone en evidencia la evolución del tráfico de pasajeros en los aeropuertos gallegos durante la última década. En primer lugar, valoramos una constante superioridad del aeropuerto de Santiago de Compostela, que desde el año 2005 ha mantenido un crecimiento y, a excepción de una inflexión de los años 2008 y 2009, su tráfico sigue creciendo a un ritmo elevado. Con respecto a los otros dos aeropuertos, tras la caída del año 2007, no hay señales de recuperación; por ejemplo, el aeropuerto de Vigo registra casi las mismas cifras que el aeropuerto de A Coruña.

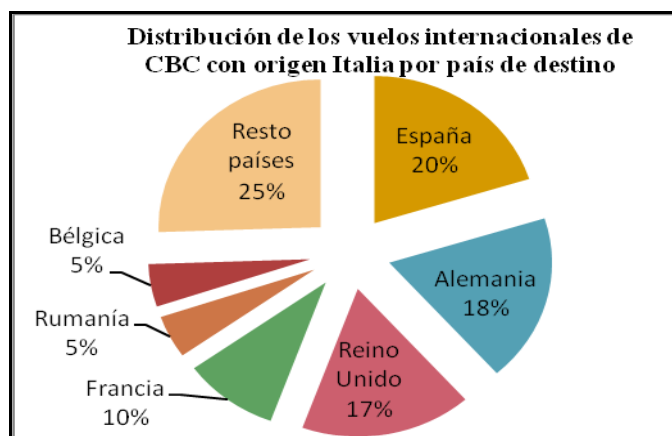
GRÁFICO 8. Tráfico de pasajeros en los aeropuertos gallegos



Fuente: AENA. Elaboración propia.

Según el último *Informe de las Compañías de Bajo Coste* publicado por Turespaña y relativo al año 2010, la cifra de llegadas internacionales a los aeropuertos españoles en 2010 fue de 57,5 millones, y las compañías aéreas de bajo coste (CBC) fueron responsables del 55,7%. Las Comunidades Autónomas en las cuales se concentró el 95,7% de las llegadas aéreas fueron: Baleares, Cataluña, Canarias, Andalucía, Comunidad Valenciana y Comunidad de Madrid. Asimismo. Los aeropuertos que más flujos recibieron fueron Palma de Mallorca, Barcelona, Málaga, Alicante y Madrid-Barajas. Países como Italia y Francia ganaron protagonismo en el ranking de los principales emisores de pasajeros internacionales de CBC. Hay que tener en cuenta que los turistas de CBC hicieron un mayor uso de Internet que los de compañías aéreas tradicionales (75,9% frente a 57,2%), con lo cual también en este sentido estimamos un uso siempre más amplio de las TIC. Por otro lado, Alemania, Reino Unido, España, Francia e Italia fueron los principales países de destino de los vuelos europeos internacionales al recibir el 51,9% de los mismos. Reino Unido, Alemania, Italia, Francia y Holanda fueron los países que más vuelos de CBC emitieron hacia España en 2010. Para Reino Unido, Alemania e Italia, España fue el primer destino del ranking de vuelos de CBC. Con respecto a Italia, los vuelos internacionales de CBC desde la misma se dirigieron en primer lugar hacia España, que se posicionó delante de Alemania y Reino Unido.

GRÁFICO 9.



Fuente: OAG (The Official Airline Guide) y FRONTUR. Elaboración propia.

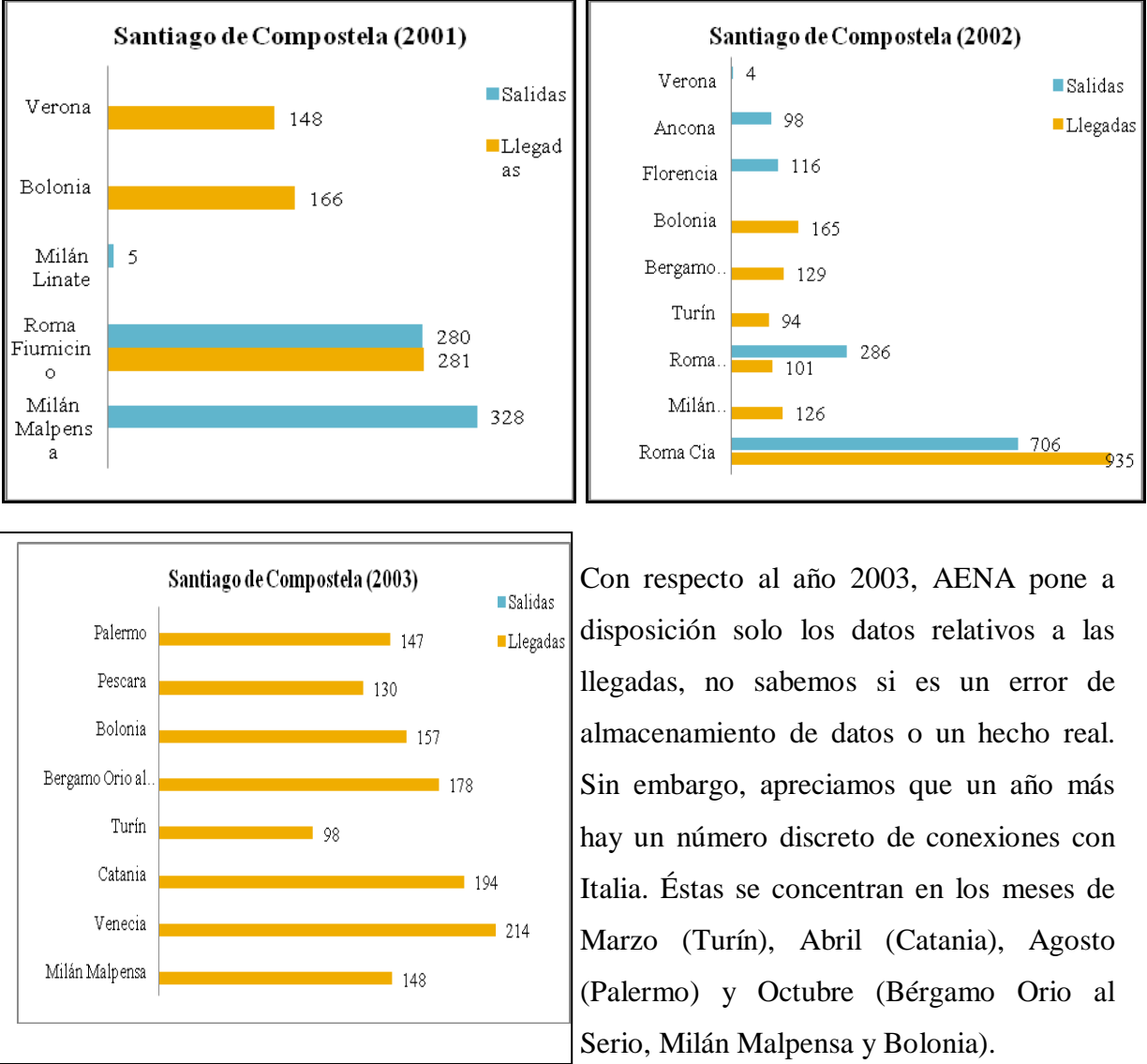
Cuando analizamos datos relativos a los flujos de pasajeros, a menos que no dispongamos de datos desagregados, es difícil distinguir la dirección de los mismos. Esta “advertencia” vale tanto para las reflexiones y los impactos que tienen las conexiones de las líneas de bajo coste, cuanto para el análisis que nos disponemos a realizar. De hecho, hemos interpretado y analizado los datos disponibles a través del servicio estadístico de AENA con respecto a las conexiones aéreas y al número de pasajeros que transitaban entre los aeropuertos gallegos y los aeropuertos italianos desde 2001 hasta 2011. No se hace ninguna distinción entre el número de pasajeros que han viajado con un vuelo directo o han transitado en otros aeropuertos, pero esta información se deduce si se analizan las conexiones directas entre los aeropuertos gallegos y los italianos. Tampoco sabemos la procedencia de los pasajeros, es decir, si son gallegos o italianos; esta duda podría ser nutrida cuando se trate de destinos turísticos o en los casos de las ciudades italianas. En realidad, hay valores que están claramente asociados a viajes organizados; de hecho, en las informaciones desagregadas disponibles a través de AENA, se comprueba que son vuelos chárteres, un comportamiento turístico que se manifiesta sobre todo en los movimientos hacia y desde el aeropuerto de Santiago de Compostela.

En el aeropuerto de Santiago de Compostela, con el paso del tiempo, el número de conexiones con Italia aumenta. En 2001, las “llegadas desde y salidas hacia” Roma Fiumicino son casi iguales, ambas concentradas en el mes de Abril. No se registra la salida de los pasajeros procedentes de Verona y Bolonia, que han llegado de forma masiva en momentos puntuales, respectivamente en Abril y en Octubre. Hacia Milán Malpensa, sale un consistente número de pasajeros durante los meses de Abril y Octubre. Durante al 2002, el escenario

parece diversificarse: Santiago está conectada con más ciudades italianas durante los meses de Julio, Agosto, Octubre y Noviembre. Durante este último mes, llegan y salen hacia Roma Ciampino, Bolonia, Bérghamo Orio al Serio y Roma Fiumicino. Las llegadas y la salidas desde Milán Malpensa se concentran en Noviembre. A parte de las llegadas desde Turín en Febrero, durante los otros meses no registran conexiones con Italia.

GRÁFICOS 10-12.

Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela (2001, 2002, 2003)



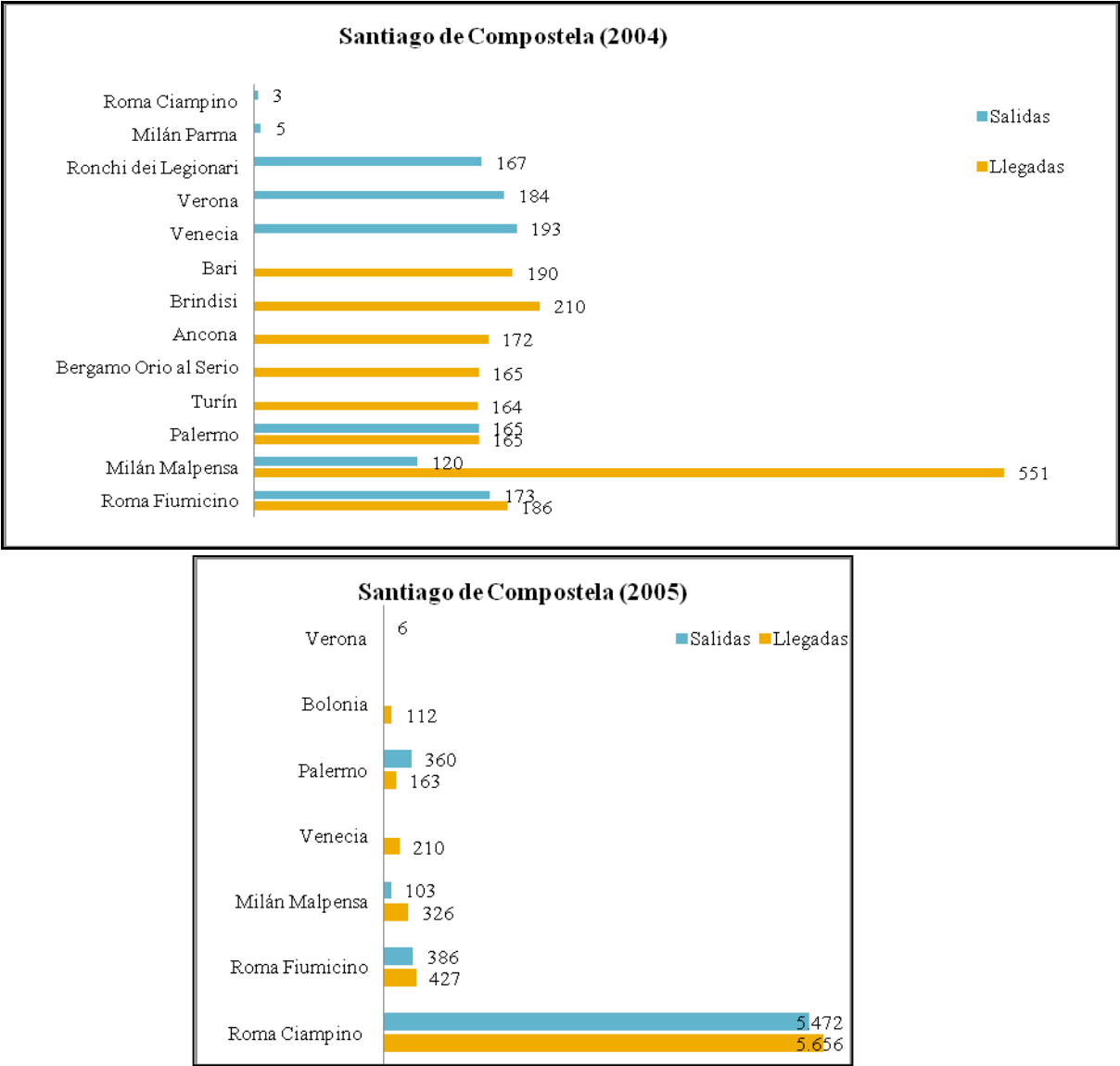
Con respecto al año 2003, AENA pone a disposición solo los datos relativos a las llegadas, no sabemos si es un error de almacenamiento de datos o un hecho real. Sin embargo, apreciamos que un año más hay un número discreto de conexiones con Italia. Éstas se concentran en los meses de Marzo (Turín), Abril (Catania), Agosto (Palermo) y Octubre (Bérghamo Orio al Serio, Milán Malpensa y Bolonia).

Fuente: AENA. Elaboración propia

Distinto es el caso del Año Santo 2004, cuando el aeropuerto de Santiago de Compostela estuvo inevitablemente conectado con numerosos aeropuertos de la península

italiana. Vemos la llegada desde otros aeropuertos, por ejemplo Bari y Brindisi (en Octubre), hacia los cuales no disponemos de cifras de las salidas. Lo mismo ocurre por Ancona (en Agosto), Turín (en Marzo) o Beragmo Orio al Serio (en Septiembre). No tenemos constancia de las llegadas de pasajeros que salen desde el aeropuerto de Santiago de Compostela hacia Ronchi dei Legionari (en Fiuli Venecia Giulia), Verona y Venecia (todos en Octubre). Las cifras de las llegadas desde Malpensa (en Marzo, Abril y Octubre) son superiores al número de pasajeros que sale. Los valores relativos a los aeropuertos de Palermo (Agosto) y Roma Fiumicino (Abril) son equiparados.

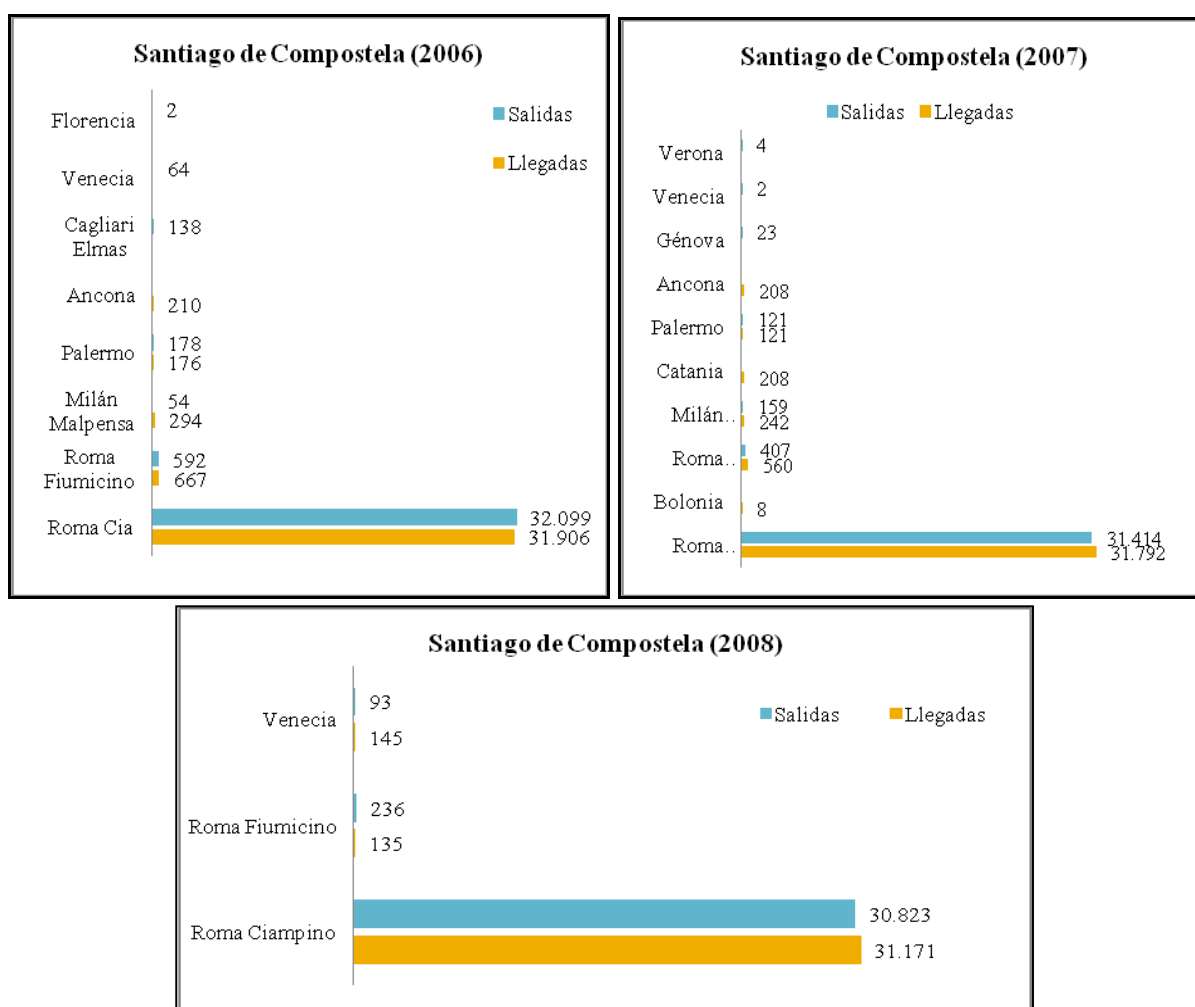
GRÁFICOS 13-14.
Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela (2004, 2005)



Fuente: AENA. Elaboración propia

El 2005 es un “año clave” para todo el tráfico aéreo hacia y desde Italia gracias a la llegada del vuelo directo de bajo-coste Santiago-Roma Ciampino operado por Ryanair a partir de Octubre. En solo tres meses, valoramos más de dos mil llegadas y salidas; ésto hace que se reduzcan las conexiones (no directas) entre Santiago-Malpensa y Santiago- Roma Fiumicino. Además, destacan las llegadas de pasajeros desde Venecia (Octubre) y Bolonia (Julio) que no salen desde Santiago. Los valores del 2006 y del 2007 muestran ya el primer puesto ocupado por el aeropuerto de Roma Ciampino. Durante ambos años, al mismo le siguen los aeropuertos de Roma Fiumicino y Milán Malpensa, cuyas llegadas/salidas se concentran en determinados meses. Por lo que se refiere a las conexiones con otras ciudades italianas y con valores bajos, consideramos que se trate de pasajeros que viajan por su cuenta (que pueden ser italianos o gallegos).

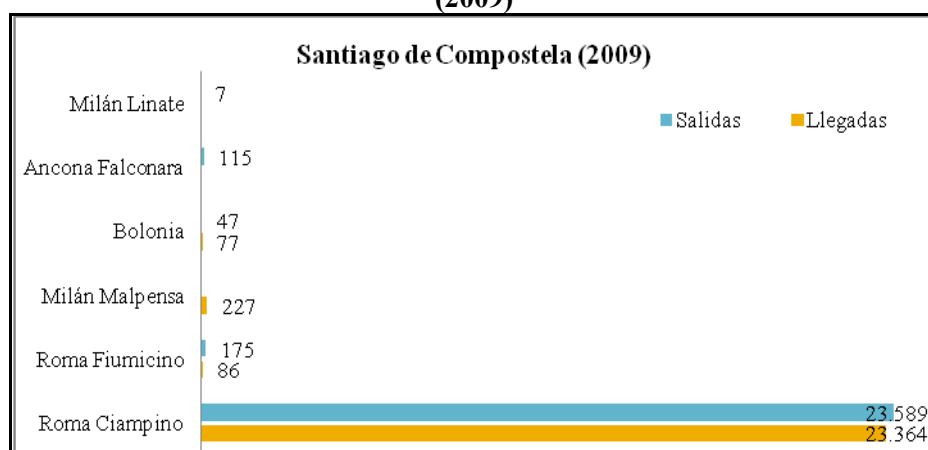
GRÁFICOS 15-17. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela (2005, 2007, 2008)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

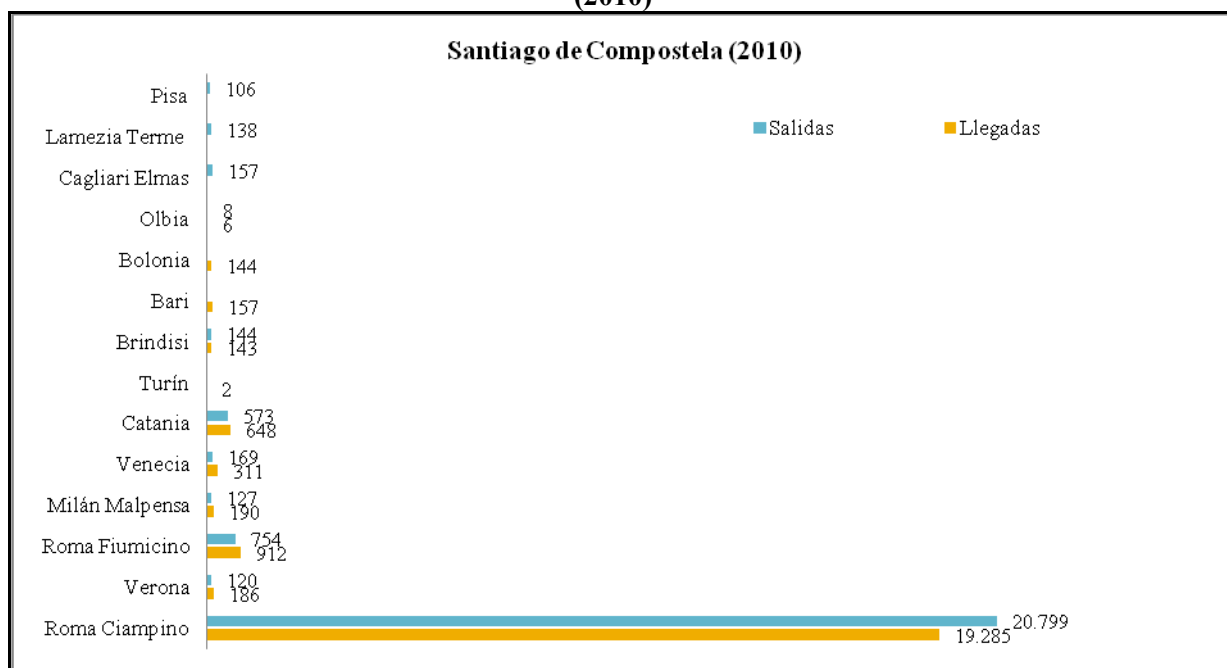
Durante el 2008, los aeropuertos italianos conectados son tres: Roma Ciampino, Roma Fiumicino y Venecia. Las llegadas/salidas hacia Roma Fiumicino y Venecia son puntuales, ya que tienen lugar en el mes de Marzo. Durante el año 2009, la concentración de los flujos parece ser menos relevante, aun así, en Marzo se registra la llegada/salida de 227 pasajeros desde el aeropuerto de Milán Malpensa. La conexión con Roma Ciampino continúa siendo el dato más significativo, le siguen Fiumicino y Malpensa.

GRÁFICO 18. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela (2009)



Fuente: AENA. Elaboración propia

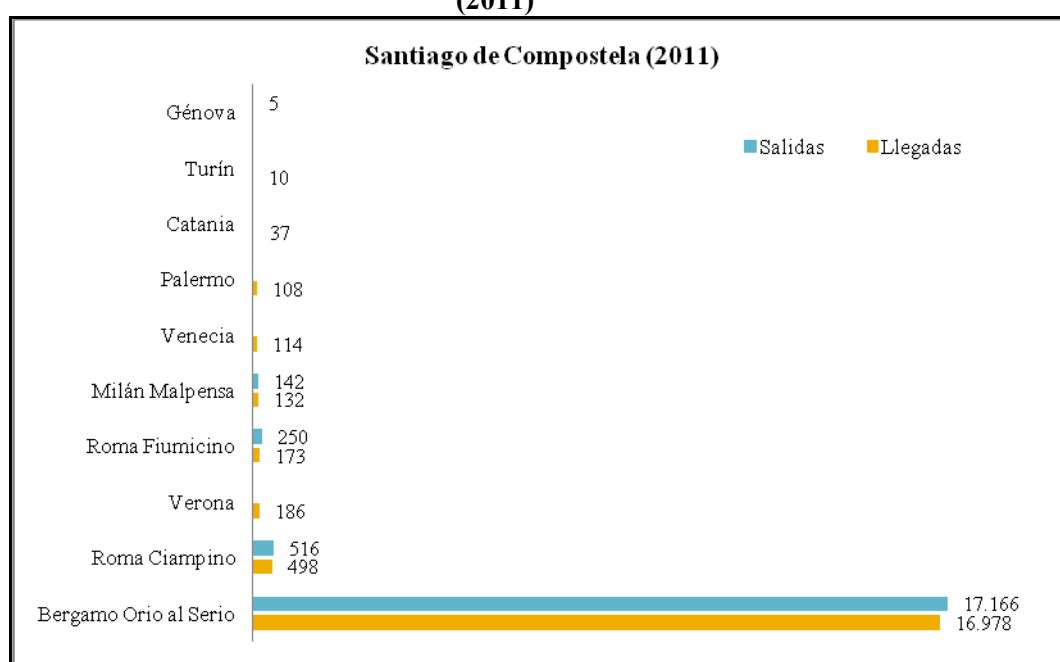
GRÁFICO 19. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela (2010)



Fuente: AENA. Elaboración propia

El Año Santo 2010 refleja sus impactos en las conexiones aéreas, llevando a un escenario más complejo, a un aumento de conexiones y de tráfico de pasajeros. Una vez más, Roma Ciampino es el aeropuerto más importante, las salidas hacia el mismo superan las llegadas. Sigue el aeropuerto de Roma Fiumicino, cuyas llegadas/salidas se concentran en los meses de: Marzo, Abril, Agosto y Octubre. Es sorprendente el dato relativo a Catania, las llegadas/salidas se concentran en los meses de Julio y Agosto. En Abril y Octubre, llegan pasajeros desde Venecia. En el caso de Milán Malpensa, aparte unos 23 pasajeros que viajan durante el mes de Septiembre, los restantes 167 viajan en el mes de Octubre. Los flujos continúan: en Mayo llegan desde Verona, en Agosto desde Bari (pero no salen desde ningún aeropuerto gallego), en Octubre desde Bolonia y en Julio desde Brindisi. ¿No es ésta una desestacionalización del flujo turístico de viajes organizados? Las llegadas de vuelos chárteres desde distintos aeropuertos italianos se reparten durante los meses del año; a éstos, hay que sumarles los miles que viajan por su cuenta y que pasan por el aeropuerto de Roma Ciampino.

GRÁFICO 20. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela (2011)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

En 2011, 498 pasajeros llegan/salen desde Roma Ciampino durante el solo mes de Enero, ya que este vuelo es remplazado por la conexión Santiago- Bérgamo Orio al Serio que ocupa el puesto precedentemente ocupado por Roma Ciampino. Mantienen su segunda y tercera posición los aeropuertos de Roma Fiumicino (desde donde 173 llegan/salen en Abril)

y Milán Malpensa (132 salen/llegan) solo en el mes de Abril. Mientras que hay enlaces con las ciudades de Verona, desde la cual se registra la llegada de 183 pasajeros en Octubre; Palermo, cuyos datos se concentran en el mes Octubre, y Venecia, en el mes de Junio.

Santiago de Compostela posee una buena tradición de conexiones aéreas; el mercado turístico relativo al transporte aeronautico ha sido revolucionado no solo por la compañía de bajo coste, sino también por los vuelos charters. Así que si por un lado, el turista crea su viaje y prefiere utilizar un transporte más economico, por otro en muchos casos contempla la opción de “todo incluido”, viaje, alojamiento, desplazamiento. Con respecto al estudio pormenorizado relativo a las ciudades italianas que han tenido alguna vez alguna conexión aérea con Santiago de Compostela, creemos que la llegada desde el Sur de la península tiene lugar sobre todo cuando son vuelos charters, viajes organizados. Este dato lo interpretamos como sigue: 1. Los turistas del Italia meridional “están interesados” en visitar Galicia y Santiago, por eso disfrutan de este tipo de transporte; 2. Cuando la conexión Santiago-Roma o Santiago-Bergamo hace su aparición, ya no podemos saber de donde proceden todos estos turistas.

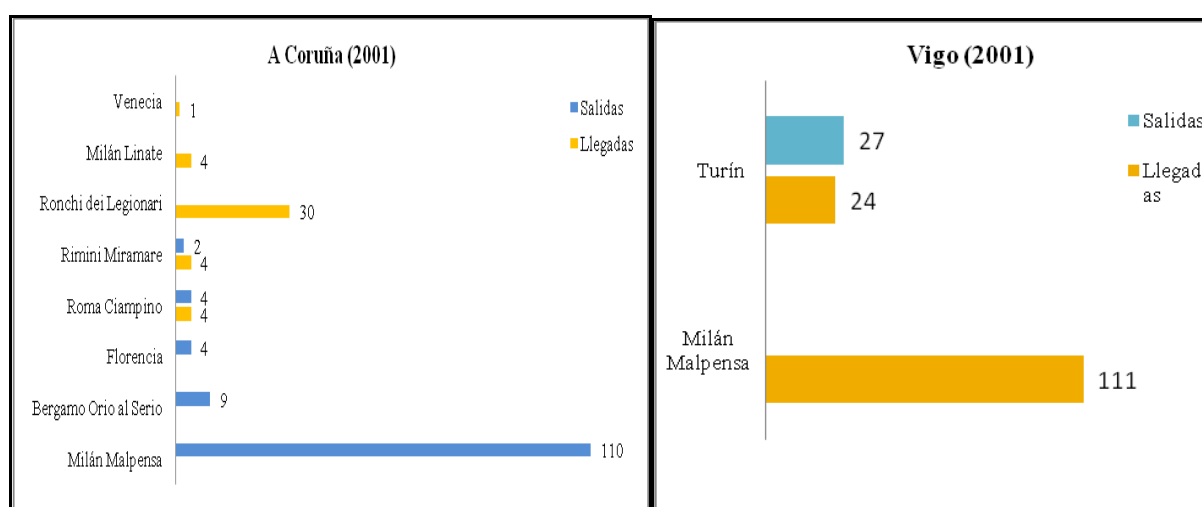
Suponemos que las compañías aéreas investiguen el comportamiento del turista cuando se lanza un producto todo-incluido hacia un nuevo destino turístico, porque si esta conexión es interesante para el turista que compra un paquete, también podría serlo para los demás operadores. En no pocas ocasiones, las conexiones habitualmente servidas por touroperadores han dado lugar a conexiones operadas por compañías de bajo coste. Así mismo, las compañías de bajo coste que operan entre Santiago de Compostela e Italia podrían darse cuenta que las conexiones directas entre el Sur de la península italiana y Santiago representan una ruta potencial. Según las fuentes del INE, el mercado italiano ha sido en 2010 el primer emisor para el turismo en Santiago de Compostela, no merecería este dato y este hecho más atención? Y considerado que es el segundo país emisor con respecto al peregrinaje, podría también mejorar su posición entre los mercados emisores del conjunto de Galicia.

Entre Santiago de Compostela e Italia existen hoy dos rutas directas y de bajo coste: Santiago de Compostela-Bergamo Orio al Serio y Santiago de Compostela-Venecia. Ambos destinos sirven una misma área geográfica: Norte de Italia, sin embargo, la ciudad de Venecia es una atractiva para los residentes de Galicia, que pueden viajar hacia la “Ciudad de las Lagunas” sin traspasar. Pero, consideradas las cifras que hemos comentado, las anotaciones que hemos hecho y considerado que muchos de los italianos que llegan se quedan en Santiago de Compostela, la difusión de una imagen turística atractiva no pasa también a

través de la apuesta por conexiones turísticas con aeropuertos distintamente localizados? Las conexiones directas, sean de bajo coste o de compañías de línea, son una medida de “promoción de la imagen turística” en cuanto permiten dar a conocer, recíprocamente, las regiones conectadas.

No hace falta comentar la situación económica en la cual nos encontramos, y los recortes a las subvenciones que han tenido y tendrán lugar y que afectan al transporte aéreo, pero por esta misma razón hay que dinamizar y renovar el mercado. Por ejemplo, se podrían implementar conexiones temporales entre Santiago e Italia, experimentando la “reacción” que desencadena una nueva conexión, su rentabilidad y su potencialidad. Una anómala política de marketing sería mantener estas conexiones a lo largo del año, tocando aquellos aeropuertos donde ya existen acuerdos entre las compañías interesadas y el gestor aeroportual. De este modo, no se registraría aquel “estancamiento viajero” que a veces puede tener lugar cuando, tras varios meses, la ruta deja de ser rentable. Nada mejor que los resultados reales de estas conexiones podrían confirmar o demsntir la rentabilidad de una conexión.

GRÁFICOS 21-22.
Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y los de A Coruña y Vigo (2001)

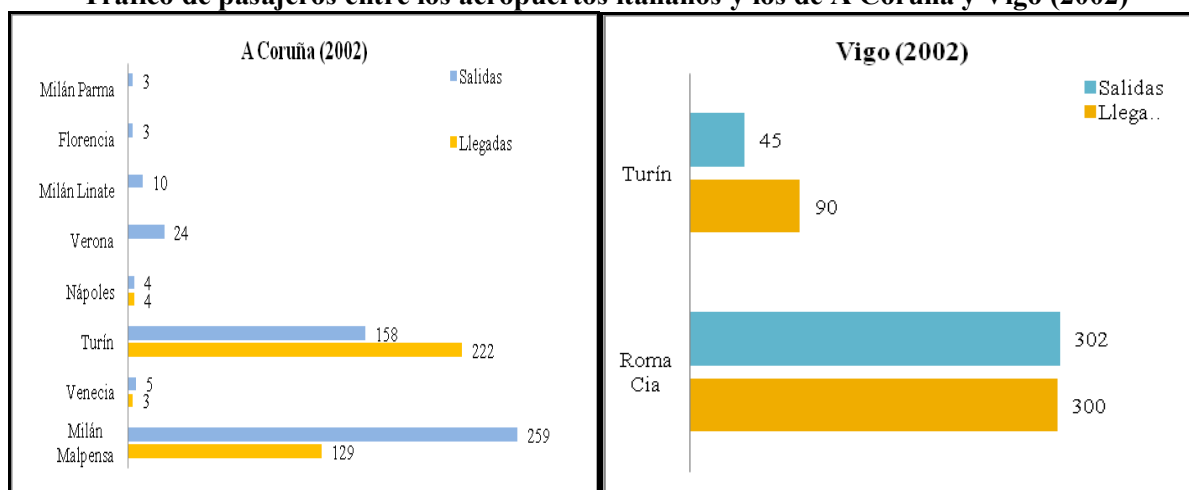


Fuente: AENA. Elaboración propia.

Las cifras de los pasajeros que salen o llegan a los aeropuertos de A Coruña y Vigo son la suma de los pasejeros a lo largo del año. La única expeción es la conexión con el aeropuerto de Malpensa, ya que los valores de las salidas desde Aa Coruña y de llegadas hacia Vigo se registran en el mes de Marzo.

GRÁFICOS 23-24.

Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y los de A Coruña y Vigo (2002)

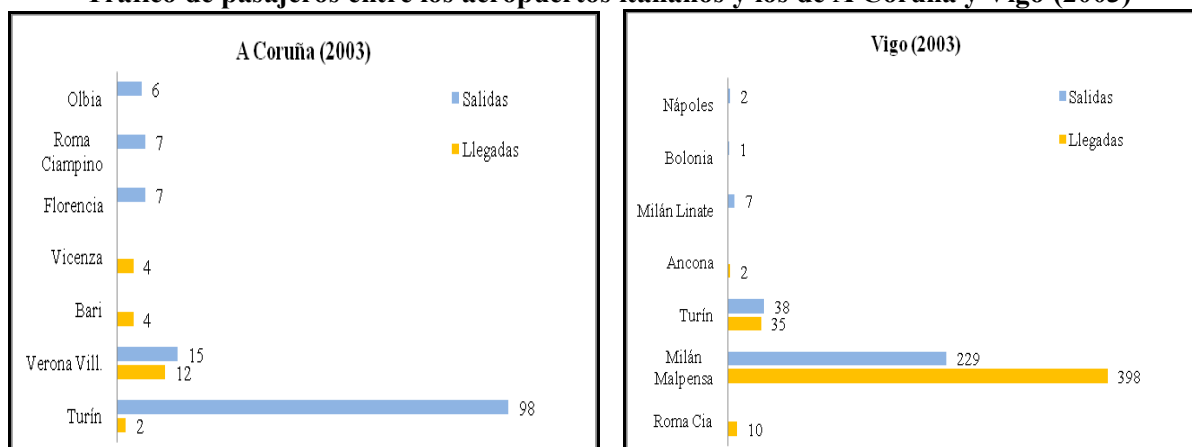


Fuente: AENA. Elaboración propia.

Aún en 2002, el aeropuerto de A Coruña cuenta con un mayor número de conexiones con Italia con respecto a Vigo. Destacan los valores de las conexiones con Turín y Milán Malpensa; en el primer caso, las llegadas y salidas se concentran durante Febrero y Noviembre, en el caso de Malpensa, las salidas se concentran en los meses de Noviembre y Diciembre; este dato no coincide con llegadas en Noviembre. Con respecto al aeropuerto de Vigo, los valores relativos a la conexión con Turín están repartidos a lo largo del año, mientras que las cifras referidas a Roma Ciampino se concentran en Octubre. El hecho de que los pasajeros procedan desde Turín se debe a que en esta ciudad y en Vigo opera la aerolínea francesa Air France, que permite conectar la ciudad gallega e italiana con dos vuelos, haciendo escala en París.

GRÁFICOS 25-26.

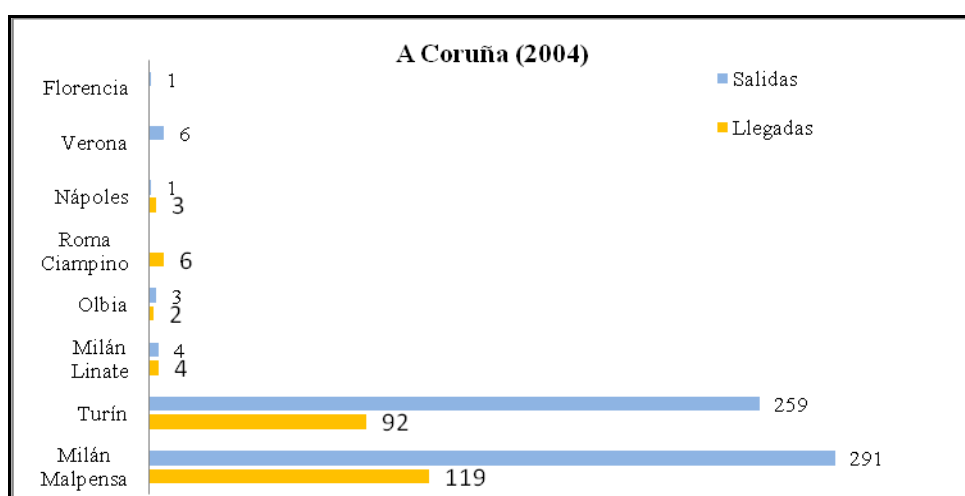
Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y los de A Coruña y Vigo (2003)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

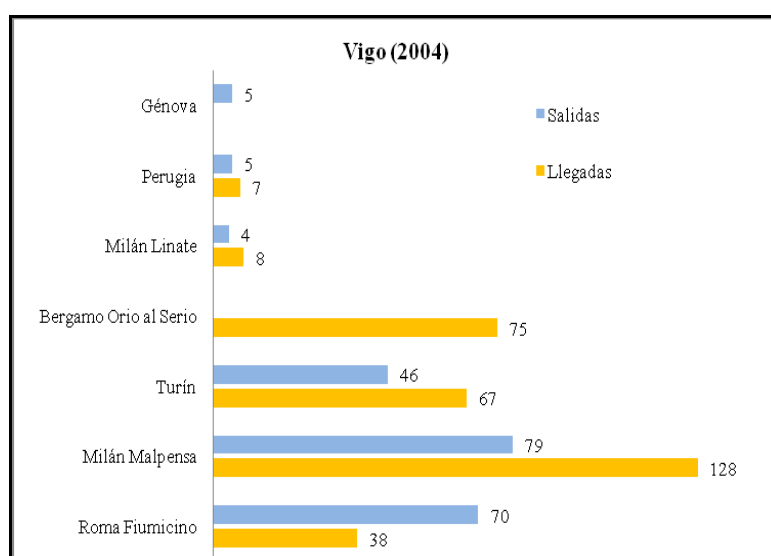
Por lo que se refiere al aeropuerto de A Coruña en 2003, a excepción de las salidas hacia Turín que se concentran en Marzo, los demás valores se distribuyen a lo largo del año. Lo mismo acontece en el aeropuerto de Vigo, donde las llegadas desde Milán Malpensa se concentran en Octubre, y las salidas en Octubre y Diciembre. Una vez más, el tránsito hacia/desde Milán se concentra en unos momentos puntuales, haciendo que el aeropuerto italiano mayormente conectado con Vigo sea Turín. Durante el Año Santo 2004, las llegadas y salidas hacia Turín tienen lugar en Febrero y en Marzo, las salidas hacia Milán en Marzo y Abril; estos valores no corresponden con las llegadas que se concentran en Abril.

GRÁFICO 27. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de A Coruña (2004)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

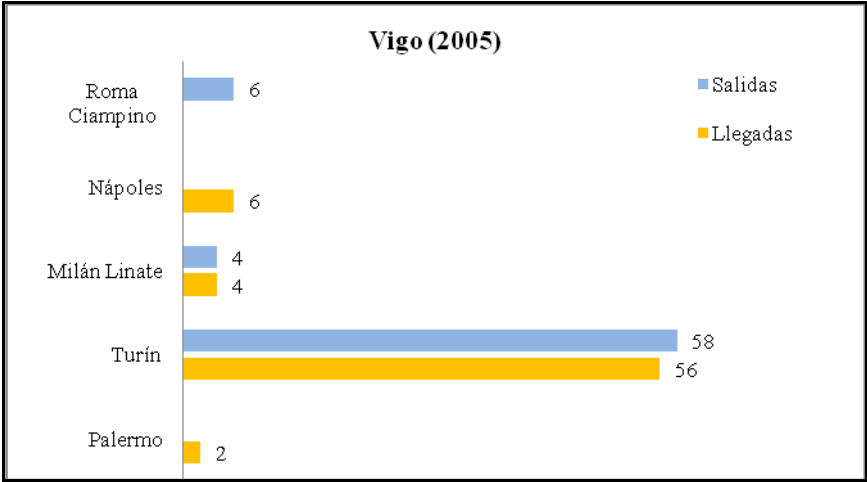
GRÁFICO 28. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de Vigo (2004)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

El tránsito de pasajeros que salen o llegan al aeropuerto de Vigo es inferior con respecto a los valores registrados por el aeropuerto de Santiago de Compostela y de A Coruña. Por lo tanto, Vigo no parece disfrutar de los posibles beneficios del Año Santo.

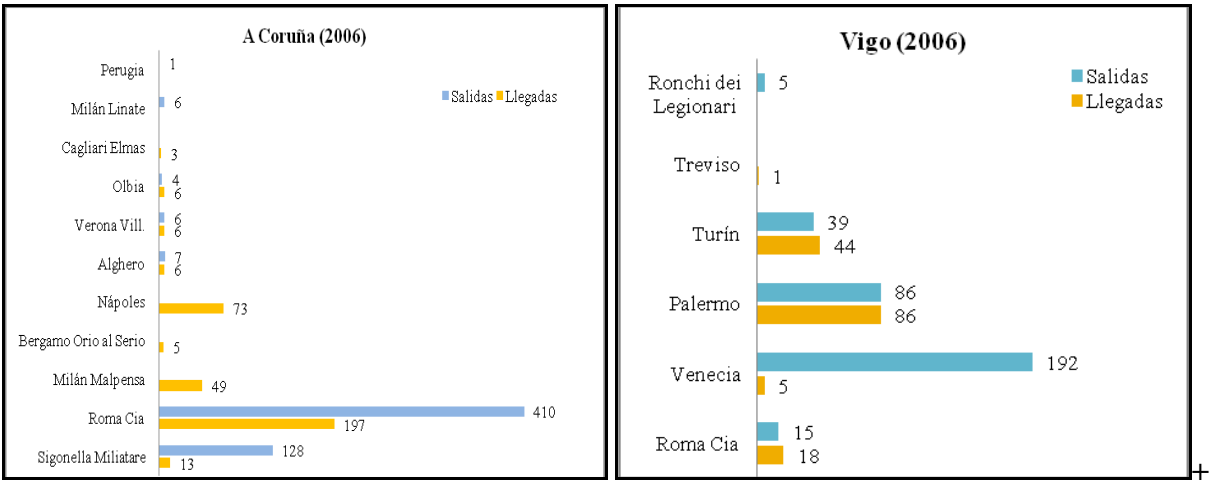
GRÁFICO 29. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de Vigo (2005)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

En 2005, no se registran conexiones entre el aeropuerto de A Coruña e Italia; mientras que en Vigo podemos apreciar más o menos las mismas tendencias de los años anteriores, destacando el aeropuerto de Turín como el más frecuente. Se trata de valores distribuidos a lo largo del año.

GRÁFICO 30-31. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos los de A Coruña y Vigo (2006)

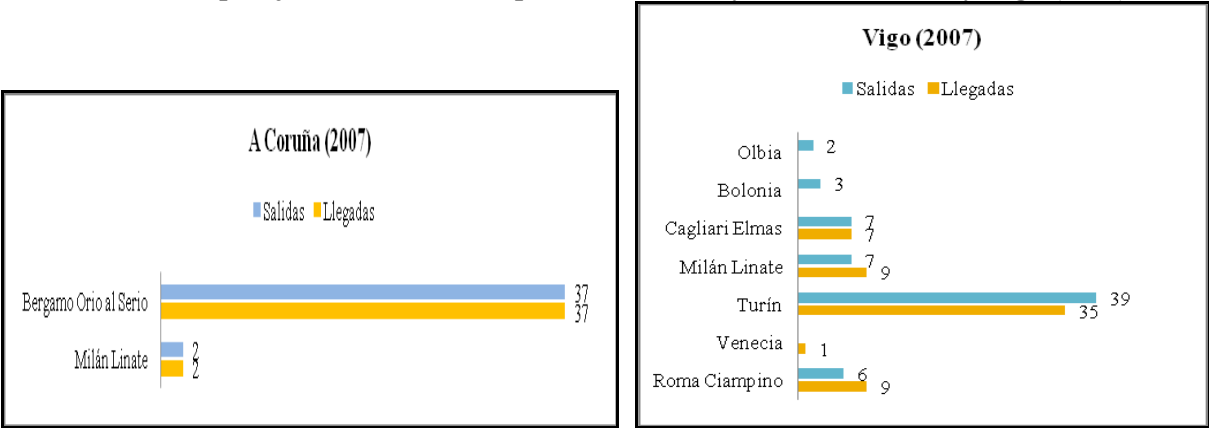


Fuente: AENA. Elaboración propia.

El aeropuerto de A Coruña presume durante el 2006 de un mayor número de conexiones con los aeropuertos italianos. Las llegadas y salidas puntuales hacia/desde Roma Ciampino tienen lugar en Mayo; en el mismo mes se registran conexiones con Sigonella Militare y Pratica di Mare, pero suponemos que se trata del tránsito de pasajeros por motivos militares. Los demás valores están repartidos a lo largo del año. Desde el aeropuerto de Vigo, el dato más relevante es la salida hacia Venecia en Mayo; quizás no se trata de italianos, puesto que Venecia es una ciudad artística, destino de turismo cultural y de turismo de cruceros. Luego tenemos el mismo dato de entrada/salida con respecto a Palermo y los valores de las demás ciudades son repartidos a lo largo del año.

GRÁFICOS 32-33.

Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y los de A Coruña y Vigo (2007)

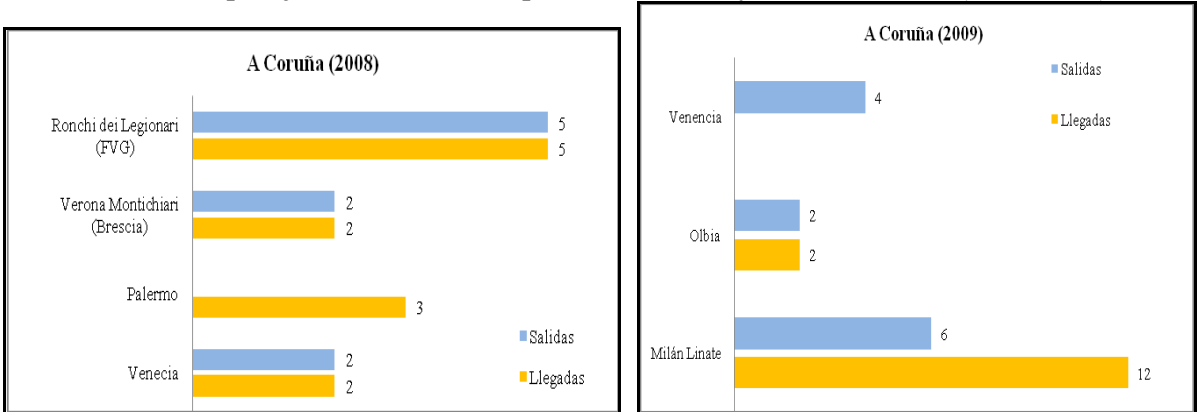


Fuente: AENA. Elaboración propia.

Pocos pasajeros viajan entre Italia y A Coruña, y si consideramos que los valores relativos a Bérgamo Orio al Serio se registran en el mes de Agosto, la cifra se reduce. En Vigo, las llegadas y salidas son distribuidas a lo largo del tiempo, entre los cuales destaca Turín.

GRÁFICOS 34-35.

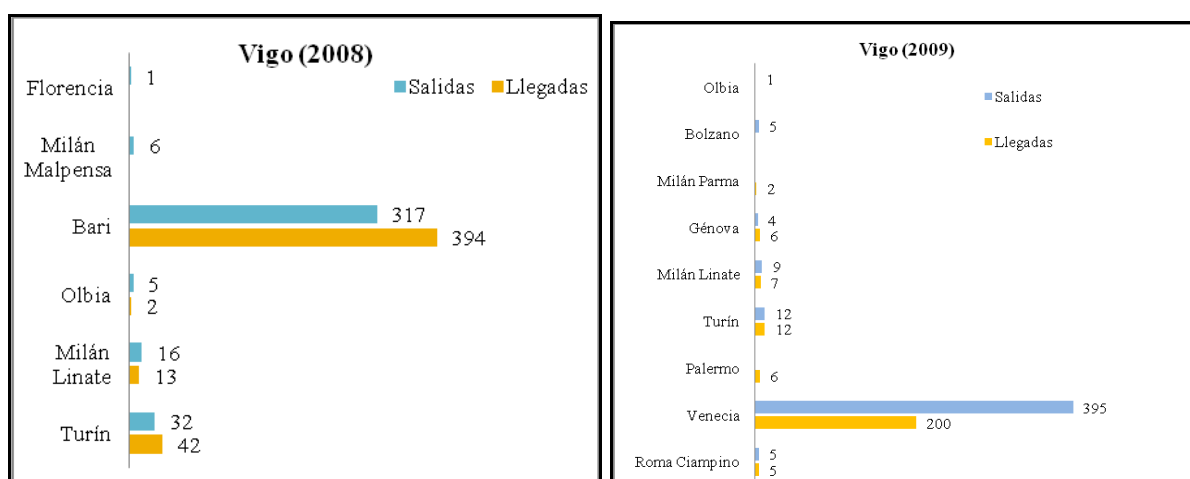
Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de A Coruña (2008, 2009)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

A medida que nos acercamos a nuestros días, valoramos una reducción de las conexiones entre el aeropuerto de A Coruña e Italia; los valores del 2008 y del 2009 son poco significativos. En cuanto al aeropuerto de Vigo, los aeropuertos italianos mencionados son más variados, aun así son cifras en disminución, por ejemplo con respecto a Milán Linate y Turín. En 2008, destacan las llegadas y las salidas hacia/desde el aeropuerto de Bari en el mes de Mayo; mientras que en 2009, lo mismo ocurre con el aeropuerto de Venecia.

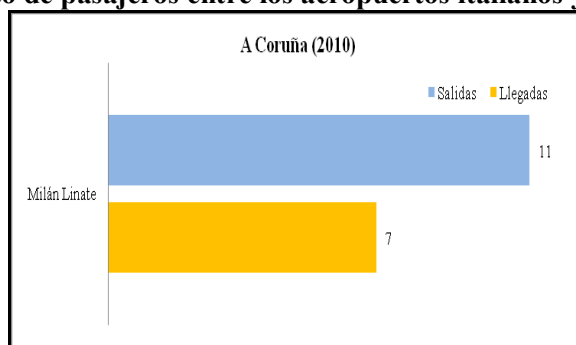
GRÁFICOS 36-37. Tráfico pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de Vigo (2008, 2009)



Fuente: AENA. Elaboración propia

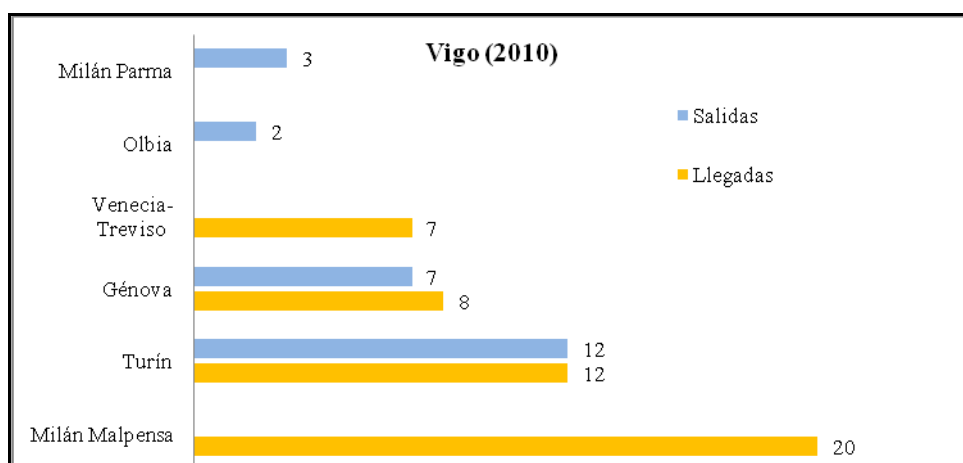
Tampoco durante el Año Santo 2010, se registra una mejora de los rendimientos de los aeropuertos gallegos de A Coruña y Vigo. De hecho, a pesar del aumento de la ocupación hotelera en Galicia, por estos aeropuertos transita un número menor de pasajeros. El valor más alto corresponde a las llegadas desde Milán Malpensa, concentradas en el mes de Mayo. Siempre considerando que no todos los pasajeros sean italianos y que sin duda, muchos son gallegos, es evidente que para los italianos: “Año Santo = Año Santo Compostelano = Santiago de Compostela = Camino de Santiago”.

GRÁFICO 38. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de A Coruña (2010)



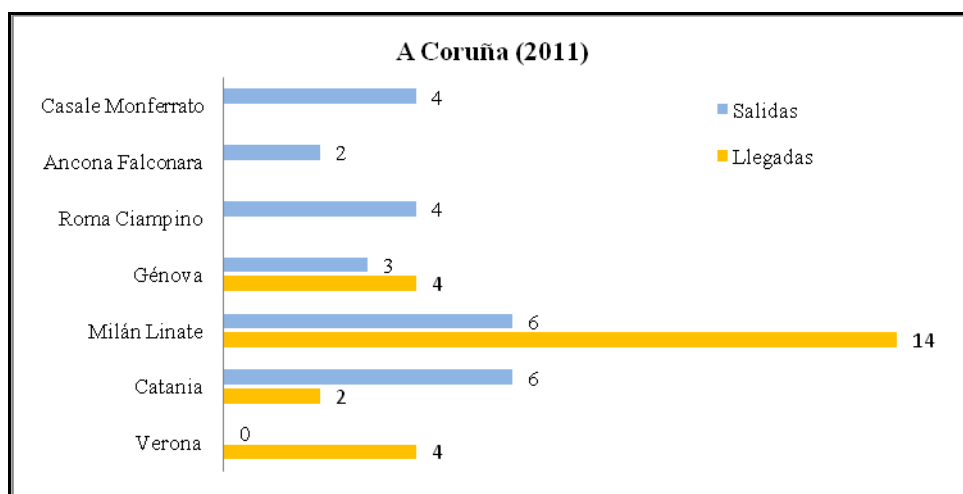
Fuente: AENA. Elaboración propia.

GRÁFICO 39. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de Vigo (2010)



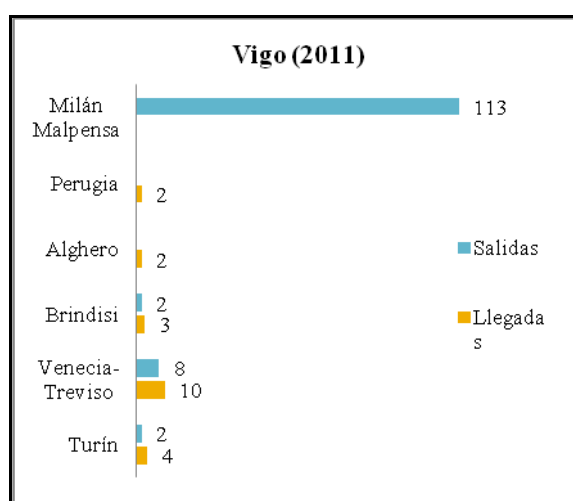
Fuente: AENA. Elaboración propia.

GRÁFICO 40. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de A Coruña (2011)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

GRÁFICO 41. Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y el de Vigo (2011)



Fuente: AENA. Elaboración propia.

Finalmente, durante el 2011 no dejamos de evaluar una modesta llegada y salidas desde ambos aeropuertos hacia distintas ciudades italianas. En el caso de A Coruña las salidas superan las llegadas; en el caso del aeropuerto de Vigo, la intensidad del tráfico con Turín se ha reducido considerablemente y las salidas hacia Milán Malpensa se concentran en el mes de Febrero.

Es evidente que las conexiones más frecuentes son aquellas que permiten llegar fácilmente; si tomamos como ejemplo los valores entre el aeropuerto de Vigo y de Turín, vemos una lenta y progresiva bajada de pasajeros, que aunque justificada con otras situaciones, podríamos atribuir a la creciente predilección del viajero por las compañías de bajo coste y baratas. No consideramos un caso que los aeropuertos con los valores inferiores sean aquellos que suponen el trasbordo de tres aviones, como es el caso de Ancona Falconara, Cagliari Elmas o Bari. A medida que van tomando pie las conexiones operadas por las compañías de bajo coste, disminuyen las conexiones con los otros aeropuertos operadas por compañías de línea, que son a la vez más caras y suponen un viaje más largo. Si tomamos como ejemplo la conexión entre Vigo y Turín podemos sacar las siguientes conclusiones obvias:

- ✓ El turista prefiere viajar sin muchos tránsitos.
- ✓ El turista prefiere reducir el número de vuelos.
- ✓ El turista prefiere reducir el coste y la duración del mismo del viaje.

Cuando se hacen viajes organizados, las cifras nos dan a entender que el aeropuerto más transitado es el de Santiago de Compostela, adonde llega la mayoría de los turistas que proceden desde Italia. Independientemente de la dirección del viaje, no hay duda de que el turista italiano suele escoger a Santiago de Compostela como aeropuerto de destino, y ésto se podría en parte explicar también los datos de la Encuesta de Ocupación Hotelera del INE, según la cual casi la mitad de los italianos que viajan a Galicia, en realidad se alojan en Santiago de Compostela. Esta lectura también puede indicar que cuando viaja en dirección Santiago de Compostela el turista italiano viaja en grupo o hace de la ciudad o Galicia, una etapa de su viaje, que quizás muchas veces termina (o empieza) en aquel santuario mariano relativamente próximo y muy conocido: Fátima.

9.5. MÁS ALLÁ DEL LUGAR SAGRADO: UNA PROPUESTA DE LECTURA DE LA IDENTIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cuando se hace referencia a una ciudad se pueden tomar en consideración numerosas definiciones según los intereses de la investigación; en este caso hemos adoptado las propuestas por el geógrafo italiano Franco Farinelli y por el geógrafo suizo Claude Raffestin, en cuanto ambos consideran también el aspecto inmaterial de la ciudad. Definir una Ciudad es una tarea muy difícil; como nos recuerda F. Farinelli: “*senza la città non vi è rappresentazione cartografica o geografica che si voglia dire, e viceversa*”¹⁶¹ (2003:154). Esta representación es un acto de autoconciencia¹⁶², según F. Farinelli: “*città è ogni sede in grado di produrre un’immagine materiale, pubblica e perciò condivisa, della forma, del funzionamento del mondo o di una sua parte*”¹⁶³ (2003:153). Conviene destacar como en esta definición se subraya que: “*(...) di conseguenza ogni rivalità tra città si esprime, al livello più alto, nella lotta per l’affermazione e la diffusione delle immagini che esse producono*”¹⁶⁴ (Farinelli, 2003:153). Desde su punto de vista, las ciudades son productoras de imagen/es con las cuales compiten entre ellas; gana la ciudad que proyecta la imagen más atractiva. Se puede aplicar esta definición también a la ciudad turística. Dado que la imagen es una forma de conocimiento, difundirla quiere decir darse a conocer. La definición propuesta por F. Farinelli hace referencia al papel central que la información juega en la Post-contemporaneidad: “*come si vedrà, la produzione di informazione specializzata è il motore dell’attività urbana anche prima dell’epoca moderna. Soltanto ai giorni nostri essa tende ad assumere la forma immateriale, come lo stesso funzionamento*”¹⁶⁵ (2003:153). La información es la mercancía

¹⁶¹ Traducción propia: “Sin la ciudad no habría representación cartográfica o geográfica que se quiere llamar, y viceversa”.

¹⁶² El autor hace referencia al primer mapa urbano del mundo antiguo, datado al año 6150 a. C. y representa la ciudad de Catal Huyuk en el altiplano anatólico. Según F. Farinelli, este mapa es un verdadero acto de autoconciencia urbana “de conciencia sobre la especificidad de la naturaleza de un organismo ciudadano” (2003:153). Por eso, dado que ciudad (Catal Huyuk) era capaz de reflexionar de manera abstracta sobre sí misma, tenía que ser considerada una ciudad, aunque habitada por cazadores, campesinos y ganaderos (cfr. p.153).

¹⁶³ Traducción propia: “Ciudad es cada sede capaz de producir una imagen material, pública y, por lo tanto compartida, de su forma, del funcionamiento del mundo o de una de sus partes”.

¹⁶⁴ Traducción propia: “... como consecuencia cada rivalidad entre ciudades se expresa, a nivel más alto, en la lucha por la afirmación y la difusión de imágenes que producen”.

¹⁶⁵ Traducción propia: “Como se verá, la producción de la información especializada es el motor de la actividad urbana, también antes de la época moderna. Solamente hoy en día, ésta tiende a asumir la forma inmaterial, como el funcionamiento mismo”.

principal de la Post-modernidad y la imagen es una forma de información que la Ciudad produce de sí misma.

Hace años, C. Raffestin propuso una definición que se parece a este concepto de F. Farinelli: *“la città è, nel contempo, unica e multipla. È unica in quanto luogo reale e multipla in quanto luogo-immagine rappresentato, Questa unicità e questa molteplicità le conferiscono un ruolo specifico nella soddisfazione dei bisogni estetici”*¹⁶⁶ (Raffestin, 1990: 33). F. Farinelli y C. Raffestin reconocen la existencia de una sede única y responsable de la producción de imágenes, pero la ciudad no coincide con este lugar físico, sino que se manifiesta a través de sus representaciones. Además, los dos autores coinciden en la multiplicidad de imágenes que una ciudad puede proyectar. La ciudad y sus imágenes están estrechamente relacionadas. Si la ciudad se presenta a través de las imágenes que produce, habría que preguntarse qué representan éstas y si ¿puede una imagen turística expresar uno o más rasgos de la identidad de una ciudad? Si la identidad se basa en más elementos, es cierto que las imágenes turísticas representan solo algunas de éstas, y a veces solo aquellas que pueden ser exitosas para capturar el mercado, por lo tanto, ¿hasta qué punto es una imagen turística herramienta de conocimiento?

Para aclarar qué se entiende con el concepto identidad se hace referencia al sociólogo español Manuel Castells (2003) y al antropólogo italiano Francesco Remotti (2007). Tanto para M. Castells, como para F. Remotti, la identidad se compone de varios elementos, pero el antropólogo italiano atribuye mucha importancia a la relación entre identidad y alteridad. Según M. Castells, la identidad es construida a partir de “materiales” como historia, geografía, biología y también a través de memoria colectiva, fantasías personales, institución y religión. Desde su punto de vista, la identidad es fuente de sentido y experiencia para la gente. Se trata de un proceso de construcción relacionado con atributos culturales *“al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”* (2003:34). F. Remotti (2007) reflexiona sobre este concepto y afirma que la identidad es convencional, es decir, depende de las convenciones del momento; además, es procesual y relacional, hace referencia a la memoria, depende de decisiones y se distingue en una perspectiva interna y externa.

Las ciudades contemporáneas son heterogéneas, porque engloban aspectos siempre nuevos, y son complejas, en cuanto para “descubrirlas” es necesario delinear un sistema de

¹⁶⁶ Traducción propia: *“La ciudad es, al mismo tiempo, única y múltiple. Es única como lugar real y es múltiple como lugar-imagen representado. Esta unicidad y multiplicidad le confieren un papel específico en el cumplimiento de las necesidades estéticas”*.

identificación. La identidad de Santiago de Compostela evolucionó a lo largo del tiempo, pero no hay duda que desde la fundación del *locus* su imagen estuvo relacionada con el peregrinaje hacia la tumba del Apóstol. Para analizar la identidad de la ciudad, tomamos como punto de partida la siguiente cita del geógrafo español Rubén Lois González:

“Muy pocas personas pueden poner en duda que Santiago de Compostela proyecte hacia el exterior una imagen enormemente atractiva como ciudad histórica, con un importante legado patrimonial, centro cultural y universitario, con varios siglos de tradición que han sido recreados en una multiplicidad de manifestaciones, y capital político-administrativa de una Comunidad Autónoma que cada día se percibe menos como un espacio rural y atrasado” (Lois González, 1999:161).

Desde su punto de vista, Santiago ha experimentado un proceso de dinamización de su imagen gracias a la puesta en valor del patrimonio histórico y a la creación por parte de la Universidad de una imagen de prestigio, por lo que ha sido posible proyectar una renovada imagen internacional. Para presentar la identidad de Santiago de Compostela se aplica el modelo interpretativo propuesto por la geógrafa italiana Clara Copeta (2008), que propone la lectura de la identidad de una ciudad a partir de sus “constantes”; es decir, a partir de características que constituyen el “núcleo identitario” de la ciudad. Las constantes destacadas en el caso de Santiago de Compostela se refieren a:

CUADRO 21. Las constantes de Santiago de Compostela

Constante	Explicación
Morfología	La ciudad presenta distintas altitudes, de hecho se distinguen zonas entre los 400 y los 200 metros sobre el nivel del mar. Su altitud es uno de los elementos que hemos destacado en el análisis de la literatura odepórica italiana del anterior capítulo.
Altitud	La altitud era sinónimo de protección contra las incursiones del mar.
Posición geográfica	El lugar de fundación de la ciudad ¹⁶⁷ fue emblemático. Según la interpretación de las fuentes arqueológicas, el primitivo asentamiento romano surgió en convergencia con la red viaria romana que, recorriendo la <i>Gallaecia</i> , pasaba por Santiago. Por lo tanto, la ciudad se hallaba entre rutas terrestres y rutas marítimas, que eran al mismo tiempo rutas de peregrinación y rutas comerciales. Con respecto al mapa europeo, la ciudad se caracteriza por estar situada en el extremo Occidente.
Sistema verde	Santiago de Compostela es una ciudad “abrazada” por espacios verdes, de hecho, cuenta con 1.708.017 metros cuadrados de espacios verdes, distribuidos en 36 parques con juegos infantiles, 43 polideportivos descubiertos y 130 zonas de ocio ¹⁶⁸ .
Estructura urbana sistema viario del casco histórico	La rápida transformación del <i>locus</i> y la construcción de una muralla permitieron que ya en el siglo X existiera la idea de una urbe compostelana que se dividía en ciudad intramuros y ciudad extramuros. En cuanto a las calles de la ciudad histórica, sus nombres pueden ayudar a trazar el asentamiento romano. A lo largo de la muralla se encontraban las siete puertas que desde diferentes puntos permitían la entrada a la ciudad. Las puertas de la ciudad y los caminos condicionaron el nacimiento de la ciudad medieval, como, por ejemplo, el camino que conducía hacia Iria Flavia, desde el cual se originaron las actuales <i>Rúa Nova</i> , <i>Rúa do Vilar</i> o la <i>Rúa do Franco</i> . La imagen de Santiago como <i>encrucijada</i> se refleja en su “estructura radial” conservada a lo largo del tiempo.
Patrimonio cultural y arquitectónico	Santiago muestra su pasado a través de: edificios, Catedral, iglesias, calles, es decir, a través de la <i>estratigrafía</i> de la historia de una ciudad: testimonios de las civilizaciones y hechos históricos que están sedimentados en su estructura urbana (Leontidou, 1993:952). Uno de los estilos que caracteriza Santiago es el Barroco: “ <i>el Barroco es para Compostela algo más que un estilo arquitectónico: es un modo de vida que impregna la forma física de la ciudad en su conjunto</i> ” (Martí Arís, 1995:20). Otro elemento de la identidad arquitectónica es la piedra granítica; este proceso de “petrificación” tuvo lugar durante el Barroco y hoy en día el granito distingue la ciudad (estas características nos reenvían a las descripciones de Santiago en la literatura odepórica). El casco histórico de Santiago fue nombrado Patrimonio de la Humanidad en el año 1985. Aquí se encuentran actividades comerciales distintas: comercios, actividades turísticas, oficinas de la Administración y dependencias de la Universidad. Todo esto hace que el casco histórico esté vivo. Además, a dicha renovación contribuyó y todavía contribuye la voluntad por parte de sectores públicos y privados de establecerse en este lugar considerado tan atractivo (Lois González, 1999).

Fuentes varias. Elaboración propia.

¹⁶⁷ Según el arquitecto español Carlos Martí Arís (1995), Santiago pertenece a la categoría de *locus de transición*, es decir locus en el cual confluyen situaciones geográficas diferentes, de hecho se encuentra entre la franja marítima y las tierras de la Galicia interior.

¹⁶⁸ Datos disponibles en:
http://www.santiagodecompostela.org/facendo_cidade/facendo.php?txt=fc_parques&lg=cas (Consultado el 16 de Mayo 2012).

9.6. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA SEGÚN LOS TURISTAS ITALIANOS: UNA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Para individuar con más detalle la imagen de Santiago de Compostela en el mercado turístico italiano, entre febrero y mayo 2008 se realizó una investigación cuantitativa dirigida a una muestra de 200 turistas italianos. Se destacaron aspectos que han permitido conocer su percepción de la ciudad (Lopez y Pazos Otón, 2009b; Lopez, 2010). El trabajo de campo se realizó para individualizar la imagen que los turistas italianos que visitan Santiago tenían antes de llegar y para averiguar si cambia, y cómo, la imagen de los turistas después de su llegada a la ciudad. Los resultados de la investigación que presentamos a continuación se organizan en los siguientes apartados:

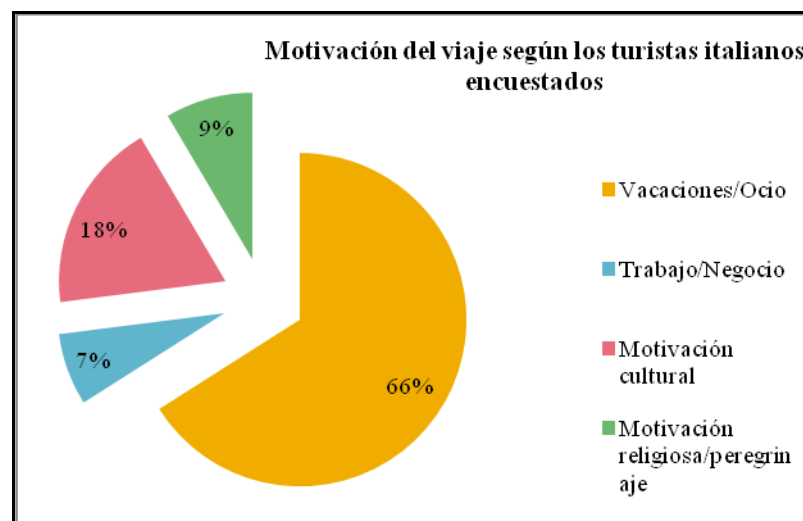
- ✓ El perfil del turista italiano.
- ✓ La construcción de la imagen previa de Santiago.
- ✓ Las imágenes consultadas por los turistas italianos.
- ✓ Las dinámicas del viaje a Santiago.
- ✓ Santiago se presenta: la experiencia turística.
- ✓ La imagen de: sensaciones, emociones y descripciones.
- ✓ La imagen de Santiago antes y después: expectativas y sorpresas.
- ✓ Santiago de Compostela en Italia.

✓ *El perfil del turista italiano:* el 56,5% de los turistas encuestados son mujeres y el 43,5% son hombres. Desde el punto de vista de los datos poblacionales, los turistas italianos a Santiago son jóvenes: 45,5% (entre los 15 y 30 años). Es un segmento variado compuesto por estudiantes, amigos de estudiantes Erasmus o jóvenes que viajan por su cuenta. Los demás porcentajes son poco significativos: el 17% tiene una edad entre 31 y 40 años; un porcentaje igual se registra para los turistas de edad entre 41 y 50 años y el 12,5 % tiene entre 51 y 60 años. Poco significativa es la presencia de turistas entre 61 y 70 años: 8,5%, y aún menor los turistas entre 71 y 80 años (4%). Por lo que se refiere al nivel de estudios, este es elevado, confirmando que el turista compostelano tiene un nivel educativo alto. El 46,5% de los encuestados fue al Instituto, el 32,5% tiene estudios universitarios y solo el 18% cursó el nivel obligatorio. En cuanto a la región de residencia, el 27,5% de los encuestados reside en el

Lacio¹⁶⁹; la segunda región italiana con una presencia significativa es el Trentino Alto Adige 13,5% y otra región muy importante es la Lombardía: 11%. De este modo, la mayor parte de los turistas italianos encuestados proviene del Centro Norte. Su nivel socio-económico es bastante elevado, ya que la categoría de “empleados/funcionarios” alcanza el 38,5%; mientras el 35% está constituido por estudiantes. Muy similar es la presencia de jubilados, 11%, y de profesionales (10%); las amas de casas representan el 4,5%; y, por último, es casi inexistente la presencia de obreros, solo 1%.

✓ *La construcción de la imagen previa de Santiago:* a la pregunta: “¿Es su primera vez en Santiago?”, el 83% contesta positivamente, solo el 17% visitó anteriormente Santiago. Quien viaja lo hace en el 66% de los casos por motivo “vacaciones y ocio”, un valor que reenvía a los datos estadísticos precedentemente analizados con respecto a la motivación de viaje a España de los italianos. Entre ellos hay quien viene a Santiago para visitar a familiares (sobre todo hijos/as en Erasmus) o amigos/as y conocidos/as; la “motivación cultural” reúne el 18,5% de los encuestados, le sigue la “motivación religiosa/peregrinaje” 8,5%. A diferencia de los datos publicados por Turgalicia, este colectivo se ve reducido. Por último, el 7% de las visitas está relacionado con “motivaciones de trabajo y negocio”.

GRÁFICO 42.



Fuente: Encuestas a los turistas Italianos en Santiago de Compostela. Elaboración propia.

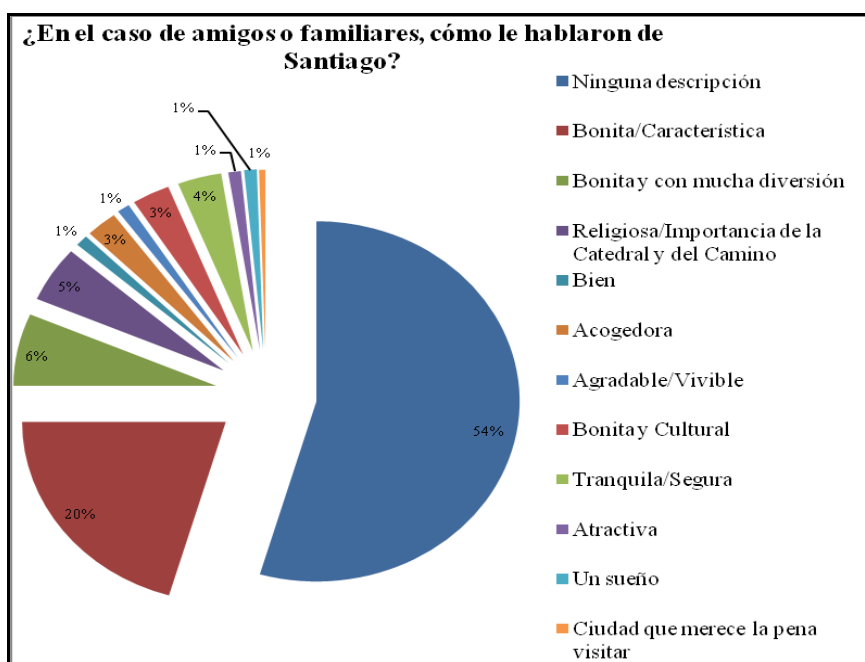
¹⁶⁹ Explicado por la existencia en el 2008 del vuelo a bajo coste que conecta Santiago de Compostela con Roma Ciampino. Este dato se puede relacionar con los ya comentados efectos y beneficios de un vuelo directo, que puede influir en el perfil socio-demográfico del un turista.

Hemos reiterado la influencia de las demás opiniones a la hora de informarse, por eso se considera interesante destacar el papel del “boca a boca” en la formación de la imagen previa de Santiago. Entre estos consejos resalta “la actividad promocional y el factor de atracción” ejercitados por los estudiantes-Erasmus. Por ejemplo, un estudiante Erasmus describe Santiago así a su amigo: “*es la ciudad de los sueños, porque es tranquila y hay muchos jóvenes*” y otra turista comenta: “*mi amiga que está de Erasmus me ha dicho que está llena de estudiantes y que es preciosísima*”. Pero si preguntamos si “¿Alguien le aconsejó visitar Santiago de Compostela?”, el 22,5% contesta que fue un deseo personal; sin embargo sobresale el 22% de turistas encuestados que afirman visitar a Santiago porque han sido aconsejados por amigos/as e hijos/as en Erasmus. El 21,5% está aconsejado por amigos, el 4,5% decide autónomamente leyendo periódicos y el 2% lo decide navegando por Internet. Además también es baja la influencia de las agencias de viaje; de hecho, solo el 0,5% fue aconsejado por las mismas. Hoy en día mucha gente organiza su viaje autónomamente gracias a Internet, pero a pesar de la creciente difusión de este medio de comunicación todavía se considera fundamental que las agencias de viaje sigan promocionando un destino de forma completa en cuanto: “*lo spazio turistico è innanzitutto un’immagine. Immagine che si fanno i turisti e che danno gli organizzatori di vacanze*” (Miossec, 1991:15)¹⁷⁰.

La consolidación de una localidad turística depende de cómo es percibida por los turistas, sean ellos potenciales o turistas que ya visitaron la ciudad. Por esta razón nos interesa saber cómo les han descrito a Santiago. En realidad, a la mayoría de los turistas italianos (54,5%) no se le hizo una descripción de Santiago; al 20% se le dijo que Santiago es “bonita”, mientras al 6,5% se le indicó que Santiago es “bonita y con mucha diversión”, subrayando un elemento más: “*ciudad acogedora donde se vive bien*”, “*preciosa e interesante*”, “*preciosa y que merece la pena ser visitada*”, “*muy preciosa y ciudad de cultura*”. Al 5% se le habló de Santiago por su importancia religiosa y del Camino: “*bonita y religiosa*”, “*me han hablado del Camino y de la catedral*”, “*ciudad de peregrinos*”. Además, Compostela es considerada una ciudad “tranquila/segura” (3,5%); los turistas italianos a menudo consideran tranquilidad y seguridad estrechamente relacionadas. Para ellos, la tranquilidad al andar por la calle y la atmósfera tranquila hacen la ciudad segura. Otro 3% describió Santiago como “bonita y cultural” o “acogedora”, según el 2,5%. Y, por último, otros aconsejaron Santiago porque es “atractiva” (1%), “un sueño” (1 %) o una “ciudad que merece la pena visitar” (0,5%).

¹⁷⁰ Traducción propia: “El espacio turístico es ante todo una imagen. Imagen que se hacen los turistas y que dan los organizadores de vacaciones”.

GRÁFICO 43.

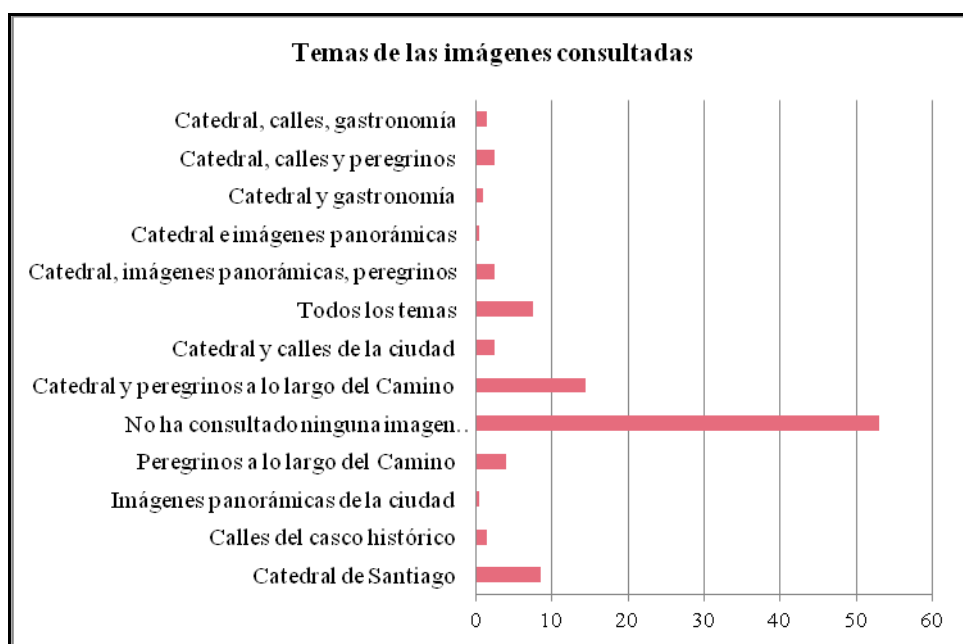


Fuente: Encuestas a los turistas Italianos en Santiago de Compostela. Elaboración propia.

✓ *Las imágenes consultadas por los turistas italianos:* la imagen turística de un destino es el resultado de imágenes materiales e inmateriales. En primer lugar se distingue entre los turistas que consultaron imágenes de la ciudad, (47%) y los que no lo hicieron (53%). Esta falta de información puede indicar una baja influencia del material turístico-promocional disponible en Internet o la pasividad del turista. En segundo lugar, se pregunta por los temas representados en las imágenes, ya que éstos reflejan las imágenes con las cuales los entes responsables deciden presentar Santiago. Además, a través de los mismos, los turistas crean sus expectativas sobre el destino turístico. Es una pregunta cerrada a la cual los turistas contestan escogiendo una o más de las opciones indicadas a continuación.

Los temas a los que se recurre con más frecuencia son “catedral y peregrinos a lo largo del Camino” (14,5%), ya que según los encuestados la imagen de la catedral está asociada a los peregrinos. Aunque un 8,5% contesta que vio imágenes que representaban la catedral, otro 7,5% vio imágenes que representaban “todos los temas”. En los distintos casos aparece la catedral, y a tal propósito un turista hizo la siguiente observación: *“la catedral es preciosa, pero el casco histórico tiene mucho que ofrecer, también hay muchos restaurantes y locales nocturnos”*. Durante su estancia en Santiago, los turistas quedan sorprendidos por aquellas “constantes” que las imágenes de Santiago no han conseguido transmitir: juventud, ambiente estudiantil, oferta de parques o riqueza arquitectónica.

GRÁFICO 44.



Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela.

En cuanto al tipo de imagen consultada, la publicidad telemática o cualquiera otra forma de información vía web tiene mayor éxito (31%). Por ejemplo un turista contesta: *“leí los relatos de los peregrinos en Internet, y creo que son muy interesantes”*. Nos detenemos en esta afirmación, porque pone de relieve que en la búsqueda de informaciones o imágenes sobre Santiago de Compostela el potencial turista se encuentra inevitablemente con “imágenes del Camino”, y viceversa. Otro instrumento bastante consultado es Google Earth: *“visité Santiago con Google Earth; por lo tanto, las imágenes que vi eran atractivas. Sobre todo me impresionaron las calles y los pórticos del casco histórico”*. El 12% consultó la publicidad tradicional y utilizó otras formas de información; y, por último, el 4% consultó las dos tipologías de imágenes. Cabe destacar que la búsqueda de imágenes y de informaciones se realiza de forma voluntaria por parte de quien está interesado. Desde luego, lo ideal sería llegar a aquellas personas que en principio no tienen planeado un viaje a Santiago, a través de vídeos promocionales o reportajes, como también sugiere un turista: *“se puede hacer más, la televisión no transmite nada sobre Santiago, que de hecho es una parte importante de los orígenes europeos”*.

A los turistas que consultaron las imágenes de Santiago, se les preguntó sobre opiniones relativas a las mismas. La primera pregunta es más genérica y se refiere a: *“¿Cómo juzgó el appeal de las imágenes consultadas?”*; del 47% de los turistas que consultó imágenes de

Santiago, el 30,5% juzga su *appeal* “bueno”, otro 9% lo considera “superficial”: *“La imagen está poco diversificada”*. Para el 5% el *appeal* es “malo”, y para el 0,5% es “suficiente”: *“Las imágenes eran bonitas, pero podrían ser mejoradas”*. Solo el 0,5% lo considera “interesante”. Según la mayoría de los turistas encuestados, las imágenes consultadas de la ciudad no consiguen expresar su verdadera preciosidad: *“visitando Santiago de Compostela se descubre que la ciudad está muy poco promocionada; las imágenes eran poco persuasivas. Por lo tanto las expectativas que crean son pocas”*.

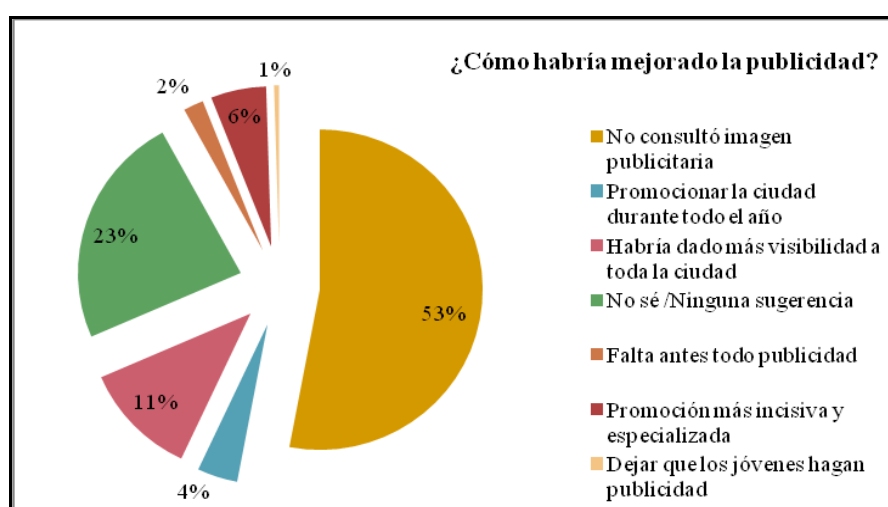
Los cuestionarios fueron realizados en Santiago, más en concreto en el aeropuerto de Lavacolla, cuando los turistas italianos estaban facturando para su vuelo de vuelta, por lo tanto pudieron comparar la imagen anterior con la *imagen in situ*; una respuesta bastante común es la siguiente: *“lo que hace única Santiago es su atmósfera, y por supuesto esta atmósfera es difícilmente expresable a través de las imágenes”*. Desde luego, representar una atmósfera (elemento inmaterial) a través de un soporte material es difícil, pero estas opiniones confirman las potencialidades de Santiago de Compostela en el marco del *Plan Privilege Spain*. Por lo que se refiere a las expectativas creadas por las imágenes, el 24,5% de los italianos encuestados “está satisfecho”. El 14% afirma que “las imágenes consultadas no expresan la belleza de la ciudad”; un 2,5% opina que “las expectativas no están satisfechas” y otro 2,5% opina que sus expectativas están “poco satisfechas”. Un 2,5% cree que siendo la ciudad poco promocionada, no hay muchas expectativas; una respuesta semejante a la ofrecida por el 1%, según el cual las imágenes no crean expectativas y por eso afirman: *“mis expectativas eran más bajas, he encontrado más de lo que creía, todo es fácilmente alcanzable”*.

Nos sigue interesando la opinión del turista sobre las imágenes materiales de Santiago de Compostela, para conocer sus juicios y sus ideas de manera espontánea, puesto que para una comunicación de éxito hay que conocer sus propios interlocutores, así que una pregunta bastante interesante es *“¿Habría mejorado la publicidad?”*. Del 47% de los turistas que consultaron imágenes de Santiago y de Galicia, el 28,5% contesta que “sí, habría mejorado la publicidad”, el 9,5% “no” lo habría hecho, mientras el restante 9% “no sabe”.

El siguiente paso es conocer qué sugieren los turistas para mejorar la imagen y la publicidad de Santiago. El 28,5% de los que cambiaría la publicidad afirma que: *“deberían promocionar más el paisaje y las tradiciones, sería bueno resaltar el paisaje y el patrimonio”*. Otro turista aconseja: *“uno de los encantos de Santiago es la lluvia, debería ser un reclamo así como la música en las calles, o los campos mojados”*. Otro más opina: *“habría hecho más publicidad”*; de hecho, el 2% de los encuestados advierte que “falta ante todo publicidad”. De

los que aconsejan mejorar la publicidad, el 23,5% no sabe, ni tiene ninguna idea. El 11,5% habría dado “más visibilidad a toda la ciudad”: “*Santiago de Compostela no es solo la catedral, la ciudad es más bonita allá de sus Iglesias, las calles del casco histórico son encantadoras*”. Destacamos como los turistas están valorando positivamente las *sendas* de Santiago de Compostela, que el urbanista Kevin Lynch (1971, 2008 ed. española) define como las rutas que sigue el observador y que constituyen los elementos esenciales de la imagen urbana para la mayoría de las personas; de hecho a lo largo de las mismas se observa la ciudad y se conectan los demás elementos ambientales.

GRÁFICO 45.



Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela.

El 5,5% de los turistas encuestados subraya la necesidad de una publicidad más incisiva y especializada, y de acuerdo con la necesidad de desestacionalización del turismo, el 4% cree que es importante “promocionar la ciudad durante todo el año”: “*Santiago debería ser promocionada durante todo el año, organizando paquetes de viajes con ofertas diferentes*”. Interesante es la respuesta de una turista encuestada (0,5%) la cual sugiere que los jóvenes deberían hacer la publicidad de Santiago.

✓ *Las dinámicas del viaje a Santiago:* el segundo apartado del cuestionario contiene informaciones relativas al viaje. Para la organización del viaje, el 38,5% de los turistas encuestados no recibió ningún consejo, confirmando así que en muchos casos el viaje a Santiago es más bien un deseo personal; el 34% recibió consejos. El 15% de los turistas reconoce que para la organización de su viaje Internet fue una fuente de información para

conocer la oferta de la ciudad y para organizar el viaje (estancia, medio de transporte, etc.). Por último, el 12,5% se integró en un viaje organizado. Se considera interesante saber si los turistas italianos visitan otras ciudades de Galicia, puesto que la posibilidad de desplazarse en la región depende de:

- La estancia: es difícil que un turista que se quede para un fin de semana pueda desplazarse en Galicia.
- La motivación de viaje: por ejemplo, entre los turistas encuestados, hay peregrinos que pasaron por otros sitios de Galicia.

El 42,5% de los turistas encuestados no visitó ningún otro destino, a esto se agrega el 4,5% que no visitó puesto que acababa de llegar. Los destinos más visitados son: A Coruña (17,2%), Noia (8,5%) y Finisterre (11,5%). El segundo grupo de destinos más frecuentes presenta un porcentaje entre 5% y 4%; de hecho, el 5,3% visitó Vigo, otro 5,3% fue a Pontevedra, mientras un 3,8% prefirió Lugo. Todavía son menos los turistas que estuvieron en Ourense (1%) y Arzúa (0,5%). Con respecto a la compañía de viaje; el 72,5% de los turistas italianos visita Compostela en compañía de familiares o amigos, el 15% hace un viaje organizado y el 12,5% viaja solo. En este último caso se trata, sobre todo, de familiares o amigos que vienen a visitar a hijos/as, amigos/as que viven en Santiago por motivos de estudios.

✓ *Santiago se presenta: la experiencia turística:* la experiencia turística en la ciudad es la fuente de construcción directa de la imagen de Santiago. Por lo tanto, para delimitar la imagen que los turistas italianos tienen una vez en la ciudad, se analizan:

- El nivel de satisfacción relativo a la experiencia turística.
- La imagen que Compostela proyecta después de la experiencia turística.

Para determinar la experiencia turística, se empieza con preguntas relativas a las Oficinas de Turismo de Santiago, para ver como los turistas disfrutaban de los servicios que están a su disposición. Solo el 26% consultó Oficinas de Turismo, y de este, el 10% consultó Turismo de Santiago, el 3% Turgalicia y el 13% consultó las dos oficinas. La frecuencia de consulta de las dos oficinas refleja los intereses de los turistas, es decir, que la mayoría consultó Turismo de Santiago, ya que estaba interesado en la oferta de la ciudad y menos fueron los que se interesaron en la oferta de Galicia. Este valor se relaciona con cuanto hemos indicado

anteriormente al analizar los datos de la *Encuesta de Ocupación Hotelera* del INE, destacando que la mayoría de los italianos que pernoctan en Galicia lo hacen en Santiago.

El nivel de satisfacción se mide en función de los siguientes aspectos:

a) *Limpieza de las calles*: casi todos los turistas italianos encuestados están satisfechos con la limpieza de las calles; de hecho, el 53,5% está “muy satisfecho” y el 41% está “satisfecho”. Solo un 4% está “poco satisfecho” y el 1% “no sabe”. Se trata sobre todo de turistas que habiendo pasado muy poco tiempo en la ciudad no son capaces de contestar, y solo 0,5% está “insatisfecho”.

b) *Seguridad en la calle*: se refiere a la ausencia de riesgos (por ejemplo, ser robados, velocidad de los coches, etc.), y el nivel de satisfacción es bastante elevado. El 53,5% se considera “muy satisfecho” y el 39% está “satisfecho”; solo el 0,5% está “insatisfecho” y el 2% está “poco satisfecho”. El 5% “no sabe” como contestar porque no tuvo la posibilidad de recorrer las calles.

c) *Posibilidad de aparcar*: se trata de una pregunta que se dirige a un segmento de turistas, pues no todos utilizan el coche; de hecho, el 67% contesta que “no sabe”. Ésto quiere decir que la mayoría de los turistas encuestados no utiliza el coche para desplazarse en la ciudad, ni tampoco disfruta de la creciente fórmula turística Fly & Drive. De los que utilizan el coche, la mayoría “está satisfecha” (14,5%), el 6% está “muy satisfecho”, mientras el 12% está “poco satisfecho” y, por último, el 0,5% está “insatisfecho”.

d) *Facilidad de desplazamiento por la ciudad*: el tamaño de la ciudad es una ventaja para el turista. De hecho, Santiago es un destino turístico que permite al mismo tiempo descubrir la ciudad y relajarse, disfrutando de paseos agradables por sus calles. El análisis de los resultados revela que no hay duda de que los turistas encuestados están “satisfechos”. El 46% se considera “satisfecho” y el 43% “muy satisfecho”. Por el contrario, el 6,5% está “poco satisfecho” y el 0,5% está “insatisfecho”, atribuyendo su insatisfacción a la dificultad en aparcar y a los transportes públicos, que a veces consideran poco frecuentes. Por último, el 8% “no sabe”.

e) *Oferta de parques, espacios verdes y jardines*: es una constante de la identidad de Santiago que los turistas solo descubren una vez en ella, y que es muy satisfactoria para el 59,5% de los turistas encuestados y es satisfactoria para el 36%. En muchos casos el conocimiento de los espacios verdes se reduce al Parque de la Alameda, porque al ser un parque urbano y céntrico los turistas acaban cruzando para ir de una parte a otra de la ciudad. No se considera relevante el 1% que está “insatisfecho” y el 0,5% que está “poco satisfecho”. Por supuesto, hay un 3,5% que no sabe como contestar pues no tuvo la posibilidad de disfrutar de esta oferta de la ciudad.

f) *Nivel de satisfacción de las oficinas turísticas*: el objetivo de esta pregunta es entender si las informaciones, los folletos, las guías ofrecidas por Turismo de Santiago y Turgalicia fueron capaces de satisfacer las expectativas y las necesidades de los turistas. De los 52 turistas que consultaron las Oficinas de Turismo en Santiago de Compostela, el 14,5% se define “satisfecho”, el 11% está “muy satisfecho”; así un turista contesta: *“los folletos informativos sobre la Semana Santa son muy buenos, porque ofrecen una oferta variada según las necesidades; por ejemplo, los conciertos de música religiosa son una buena idea para todo el mundo”*. Solo el 0,5% está “poco satisfecho”.

g) *Grado de conservación del Patrimonio*: investigar el nivel de conservación del patrimonio es una forma de acercarse también a como se percibe la ciudad y, considerando que Santiago es Patrimonio de la Humanidad, el patrimonio desarrolla el papel central. Además, esta imagen de la ciudad será comentada por parte de los turistas a la vuelta en su país. El 41,5% se declara “satisfecho” y el 33,5% “muy satisfecho”. Por otro lado, el 18,5% está “poco satisfecho” y el 1,5% está “insatisfecho”. A pesar de que la pregunta es cerrada, los encuestados explican que su insatisfacción es motivada por el estado de la fachada de la catedral, ya que se esperaban una mejor conservación de la misma: *“creía que la catedral estaba más cuidada, la fachada está bastante arruinada”*.

h) *Oferta cultural*: la amplia oferta cultural sirve para que la ciudad deje de ser solo una imagen de peregrinación o simplemente religiosa. Santiago de Compostela tiene mucho que ofrecer (museos, exposiciones y conciertos) y, a pesar de su tamaño, posee bastantes infraestructuras donde poder desarrollar iniciativas de este tipo. De los turistas italianos que pudieron visitar algún museo y exposición, el 42,5% está “satisfecho” y el 32,5% está “muy satisfecho”. Solo el 8,5% está “poco satisfecho”, mientras el 16,5% “no sabe” como contestar. Cabe considerar los turistas que visitan Santiago por un día y que por supuesto no pueden disfrutar mucho de su oferta cultural.

i) *Oferta de alojamiento*: para una ciudad turística, la oferta de alojamiento es fundamental, puesto que tiene que satisfacer a turistas que expresan diferentes necesidades. Junto a la creciente presencia turística, también la diferente oferta de alojamiento en la ciudad ha ido creciendo. La capacidad de Santiago de adecuarse a estas necesidades se confirma con las respuestas positivas de los turistas: el 50% “está satisfecho” y el 28,5% está “muy satisfecho”. Menos significativos son los otros datos, de hecho el 4,5% está “poco satisfecho” y el 1% está “insatisfecho”. Y, por último, hay turistas que vienen a visitar amigos y familiares y que, por lo tanto, “no saben” como contestar (16,5%).

l) *Oferta gastronómica y culinaria*: la gastronomía es un recurso turístico para la ciudad y un atributo que los turistas italianos conocen muy poco. Los italianos contestan considerándose “satisfechos” por el 46,5% y “muy satisfechos” por el 41%; además esta satisfacción se relaciona también con el “efecto-sorpresa” que la tradición culinaria compostelana produce en los turistas. El 10,5% está “poco satisfecho”, el 0,5% está “insatisfecho” y el 1,5% “no sabe”.

m) *Relación calidad-precio*: con esta pregunta se quiere conocer como los turistas perciben un aspecto de la calidad de vida en Santiago, comparándola con la relación calidad-precio en Italia. El 49% de los turistas italianos encuestados contesta que se considera “muy satisfecho” y el 43% está “satisfecho”. Por último el 5% está “poco satisfecho” y el 3% “no sabe” como contestar.

n) *Cordialidad en los restaurantes*: la imagen de una ciudad se construye también a través de la experiencia y las relaciones con los operadores turísticos y un referente en la construcción de dicha imagen son los restaurantes. La imagen percibida es positiva, de hecho el 50% está “muy satisfecho” y el 42% está “satisfecho”; de los encuestados solo el 4,5% está “poco satisfecho” y el 3% “no sabe”.

Otra manera para evaluar la percepción de la ciudad por parte de los turistas es una pregunta sobre la imagen que transmiten los escaparates de las tiendas de recuerdos, en particular los del centro histórico. Según el 48,5% los escaparates tienen “oferta diversificada”, es decir, hay una oferta variada; según el 31% es una “oferta banal” y el 20,5% la considera “basada excesivamente en el aspecto religioso”.

✓ *La imagen de sensaciones, emociones y descripciones*: los turistas representan cada destino a través de “*mapas de imágenes de percepciones turísticas*”, así que se investiga sobre las emociones que la experiencia turística produce. La primera pregunta: “¿Aconsejaría este destino a otras personas?” sirve para acercarse a las actitudes del turista hacia el destino: “*cada persona tiene una imagen particular y única sobre un destino en cuestión, produciéndose la circunstancia de que un destino turístico podrá tener tantas imágenes como visitantes*” (Traverso Cortés, 2004). La experiencia turística individual es productora de una imagen individual, que será comentada a la vuelta. De los turistas italianos encuestados, el 93% contesta que aconsejaría la ciudad; así comenta una turista: “*Creo que Santiago de Compostela es una ciudad que tiene que ser visitada, aconsejaría este destino a mucha gente porque te permite visitar un lugar con un cultura que no se parece a la nuestra, sobre todo con respecto a la arquitectura*”.

GRÁFICO 46.



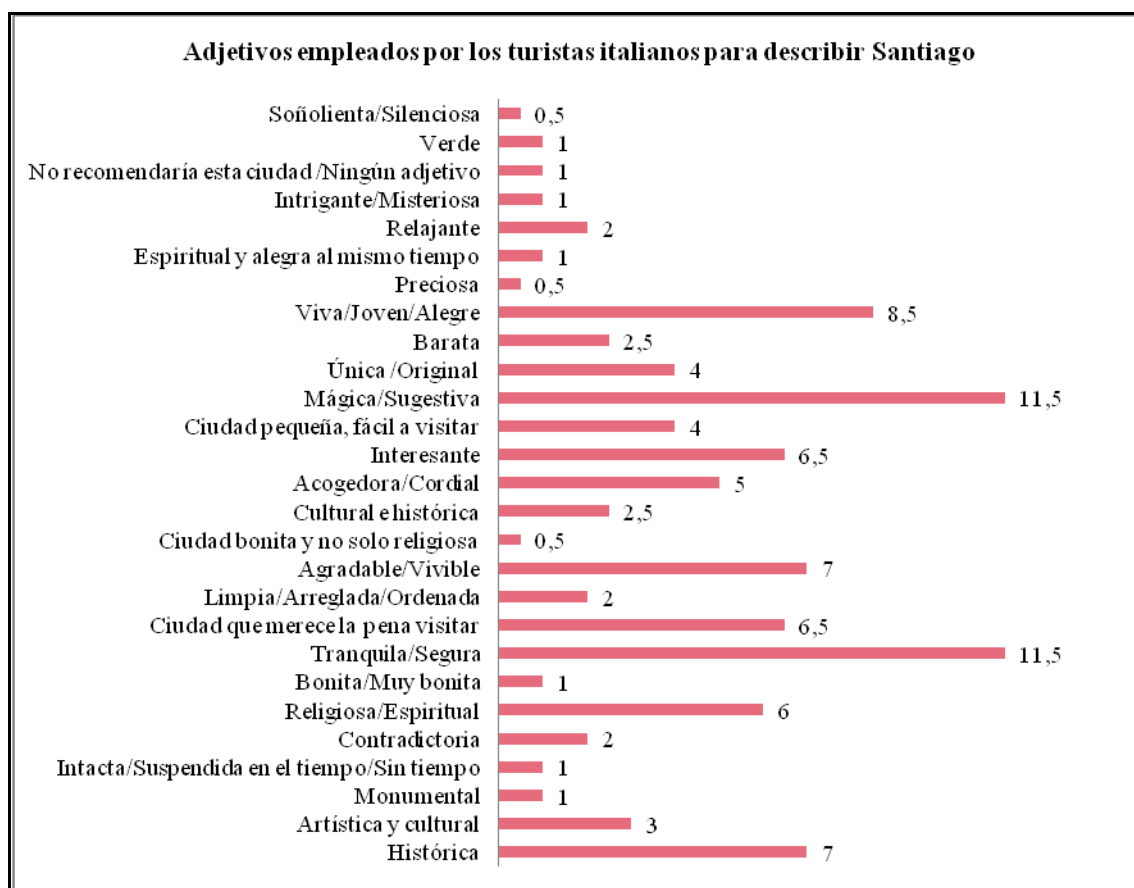
Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela. Elaboración propia.

Solo el 2,5% de la muestra contesta que “no”. Los restantes turistas se dividen entre quien contesta que no sabe si lo aconsejaría (3,5%), porque se considera un lugar turístico particular que no puede estar bien para todos, y el 1% que aconsejaría Santiago sabiendo lo que se busca en una ciudad. Si al comienzo hemos preguntado por las descripciones hechas por los demás, desde luego nuestro interés es saber con qué adjetivos describirían la urbe. Esta pregunta da lugar a un abanico de respuestas que crean una imagen diversificada, por la cual hemos agrupado los adjetivos semejantes. Las respuestas más frecuentes son: “mágica/ sugestiva” (11,5%); “tranquila/segura” (11,5%); “viva/ joven/alegre” (8,5%) durante una entrevista una turista expresa sus impresiones sobre la presencia de jóvenes y las sensaciones que le transmiten: *“además destaca por ser una ciudad de estudiantes, cuya presencia se nota no solo por el día, sino sobre todo después de medianoche, cuando las calles se llenan de jóvenes”*; “agradable/ vivible” (7%) y “histórica” (7%): *“es bonita desde el punto de vista histórico, religioso y arquitectónico”*.

Según el 6,5% es una “ciudad que merece la pena visitar”. Por supuesto, cada turista tiene sus razones (culturales o religiosas) para expresar esta idea, como, por ejemplo, indica la siguiente entrevistada: *“recomendaría Santiago por su espíritu peregrino y por el Camino, que hacen más interesante la ciudad”*. Y para otro 6,5% es una “ciudad interesante”. Un aspecto que emerge en las encuestas es la posibilidad de recorrer Santiago en unos días: *“... visitable en dos días”*, *“fácil de visitar”* (84%), *“recomendaría Santiago solo por un breve periodo, porque no es estimulante quedarte más de dos días”*. Según el 2%, Santiago de Compostela es “contradictoria”. De hecho, se recogen adjetivos contradictorios; por ejemplo “espiritual y

alegre al mismo tiempo”: *“la ciudad es preciosa y te transmite una sensación bastante rara que es difícil para mí de explicar; es una ciudad joven y al mismo tiempo es una ciudad que ofrece mucho a la gente mayor”*. Es “relajante” (2%) y “soñolienta/silenciosa” (0,5%), pero también “viva/joven/alegre” (8,5%). Según el 2%, Santiago de Compostela es “contradictoria”. La estancia en la ciudad permite enriquecer la imagen con sensaciones que confirman o desmienten las expectativas.

GRÁFICO 47.

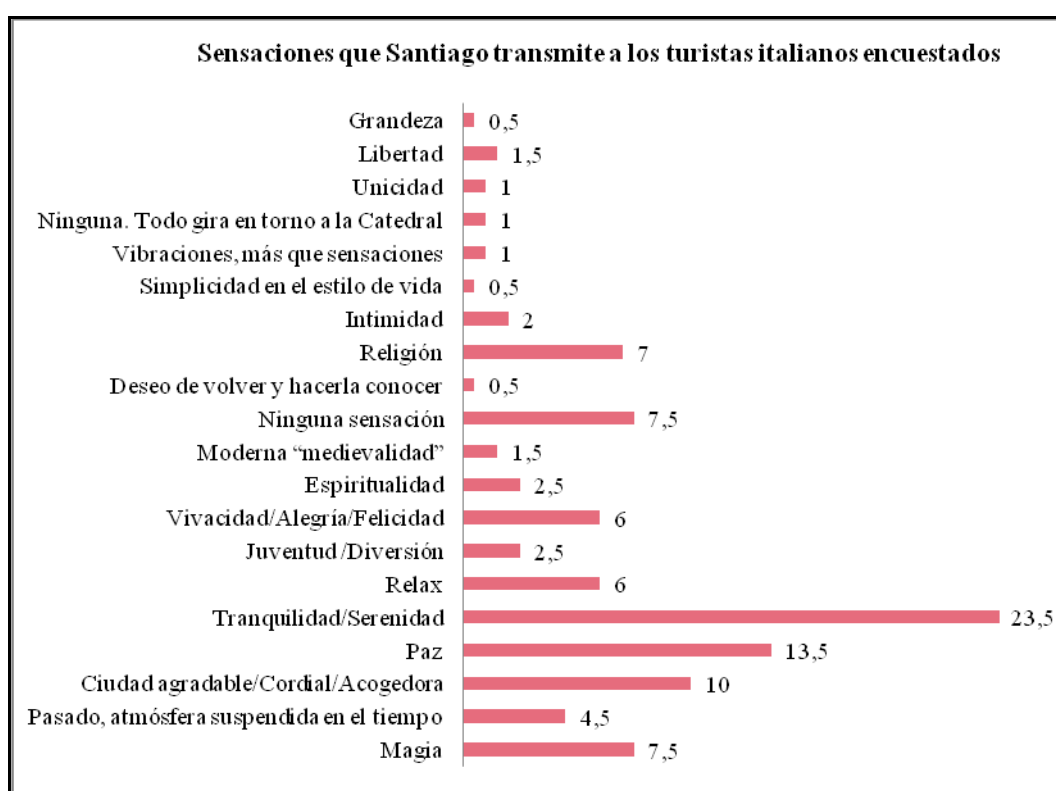


Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela.

La sensación más frecuente entre los turistas es de “tranquilidad/serenidad” (23,5%). La siguiente definición de “tranquilidad compostelana” hecha por un turista es interesante: *“Santiago trasmite una sensación de tranquilidad, en el sentido de seguridad. Sin embargo, la noche es más bien ruidosa”*. En general, Santiago de Compostela es una ciudad tranquila, y según los turistas esta calma se refleja en sus habitantes: *“se ve que la gente vive bien, la ciudad trasmite una sensación de riqueza y bienestar, la gente parece feliz y satisfecha”*. La segunda sensación más frecuente es “paz”: 13,5% (sin duda muy relacionada con la

tranquilidad): *“Santiago transmite paz y la ciudad te lleva atrás en el tiempo, a pesar de que el Camino se esté convirtiendo en una moda y este perdiendo su sentido religioso”*. Según el 10%, Compostela transmite “placidez/cordialidad/acogimiento”. Se han juntado estos adjetivos en cuanto que todos reflejan una actitud positiva por parte de los habitantes; además, la cordialidad y la amabilidad de los operadores turísticos hacen que los turistas se sientan acogidos. Según el 7,5% Santiago de Compostela transmite “magia”: *“... entre melancolía y magia, sobre todo con las luces de las farolas, la ciudad transmite un atmósfera suspendida como en Praga. El casco histórico es encantador gracias a las luces”*.

GRÁFICO 48.



Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela.

Al 6% Santiago le transmite “relax”: *“es una ciudad ideal para relajarse, es una alternativa a las vacaciones en la costa”*; pero, por otro lado, dos turistas que han hecho el Camino de Santiago por motivaciones religiosas contestan: *“aconsejaría venir a Santiago por el peregrinaje religioso, para descubrirse a uno mismo y a Jesús”*; y su amiga dice: *“se respira religión. Ha sido emocionante ver a los peregrinos que hacen el Camino, de hecho me gustaría hacerlo”*. Estos ejemplos confirman la fuerte identidad religiosa que connota Santiago, no solo entre personas mayores, sino también entre jóvenes, puesto que el 7% de los encuestados

contesta que percibe una sensación de “religión”. Otros prefieren hablar de “espiritualidad” (2%): *“Santiago de Compostela es una ciudad más espiritual que religiosa. Para mí hacer el Camino es algo que va más allá de la dimensión religiosa, yo creo que es más bien espiritual que religioso. Hacer el Camino y llegar a Santiago tiene que ser considerado como un medio para pararse a reflexionar sobre la vida”*.

Una respuesta que agrupa a un conjunto de adjetivos y sensaciones es la siguiente: *“sensación bohemia; es un pueblo que sabe a ciudad, es un pueblo cosmopolita”*. En primer lugar se puede entender como una “ciudad suspendida en el pasado” (4,5%) junto a “moderna medievalidad” (1,5%). En Santiago: *“hay una vida que gusta, sobre todo a los estudiantes”*; de hecho, según el 2,5% de los turistas encuestados, Santiago de Compostela transmite una sensación de “juventud/diversión” y para el 1,5% trasmite una sensación de “libertad”. Otras sensaciones positivas hacia Santiago están indicadas con adjetivos como: “grandeza” (0,5%), “deseo de volver y hacerla conocer” (0,5%), “vibraciones más bien que sensaciones” (1%). Por último, según el 7,5% Santiago de Compostela “no trasmite ninguna sensación”.

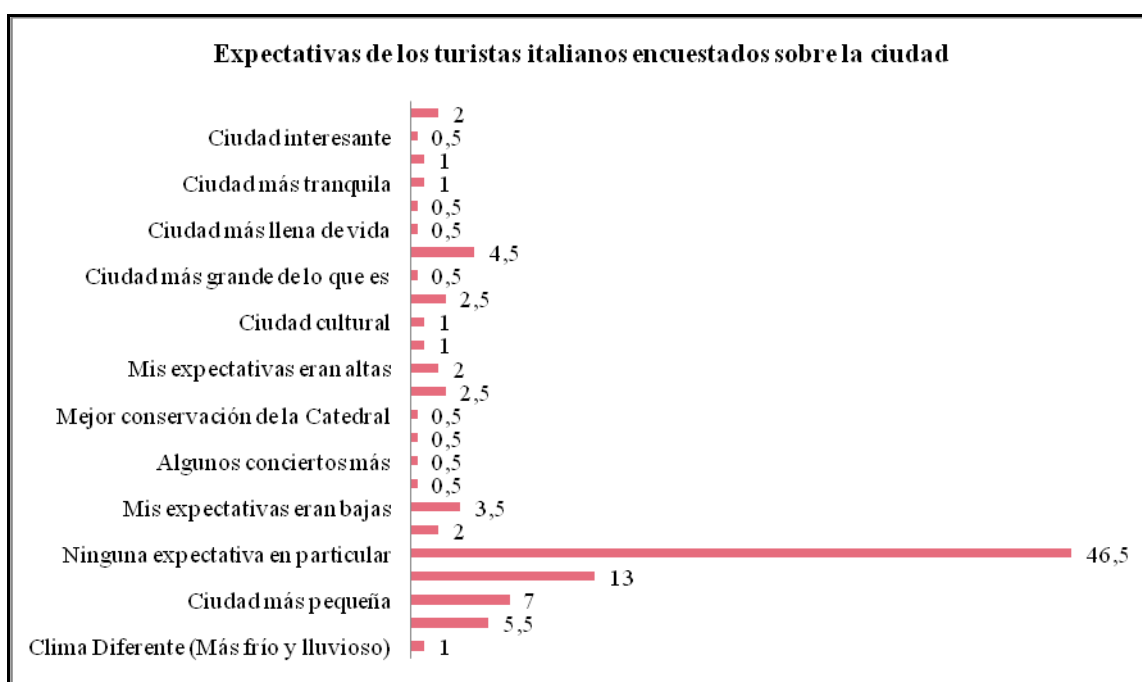
Si la imagen que Santiago transmite es positiva, como consecuencia primero será un destino aconsejable, y segundo que los turistas podrían querer volver. El 54% contesta que probablemente volvería, aunque esta inseguridad no es debida al hecho de que no le guste la ciudad, sino a que a menudo prefiere visitar sitios nuevos que todavía no conocen. El 29% volvería seguro: *“sí, tengo mucha ganas de volver a Santiago para respirar aquellas sensaciones, para ver otras cosas que no conozco y porque me atrae mucho la Plaza del Obradoiro. Para mí es una ciudad que te trasmite sensaciones siempre diferentes y, por lo tanto, andar por las calles del casco histórico es bastante relajante”*. Otro 16% no sabe si volvería y el 1% contesta que no pretende volver.

✓ *La imagen de Santiago antes y después: expectativas y sorpresas*: las imágenes que se consultan y las informaciones que se recogen crean expectativas, que el 46,5% de los turistas italianos no tenían. Mientras que los que contestan positivamente, compara Santiago de Compostela con ciudades religiosas italianas y extranjeras. Entre las respuestas más significativas destacamos: *“creía que era más semejante a San Giovanni Rotondo¹⁷¹, es decir un pueblo pequeño y una ciudad más religiosa”*; *“No me esperaba tanto lujo en los escaparates de las tiendas para una ciudad que podría ser como San Francisco de Asís o como*

¹⁷¹ San Giovanni Rotondo es una ciudad religiosa en Apulia, en la provincia de Foggia, es conocida por ser lugar de devoción del Padre Pío

Loreto”. En efecto, el 13% se imaginaba una “ciudad más religiosa y más espiritual”, con lo cual algunos se esperaban también una ciudad con más peregrinos: *“me esperaba un lugar de reflexión, más religioso con respecto a lo que de verdad he encontrado”*. Siendo la imagen de Santiago de Compostela todavía bastante relacionada con su identidad religiosa y peregrina, el 5,5% se esperaba una: *“... una ciudad más pequeña y más religiosa, pero no creía que fuera tan abierta”*. El 7% de los turistas encuestados se esperaba una “ciudad más pequeña”. Otra sensación contradictoria se refiere a la apertura de Santiago, ya que por un lado Santiago aparece como una ciudad abierta y, por otro lado, el 4,5% se esperaba una “ciudad más abierta, cosmopolita y moderna”: *“me imaginaba una ciudad más abierta, pero de verdad no es así. A pesar de educar en la multiculturalidad, la apertura hacia las demás culturas se resiste.*

GRÁFICO 49.



Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela.

Por último, el 2,5% se esperaba una “ciudad más turística”, sobre todo sorprende el casco histórico, no solo por su dimensión arquitectónica, sino también por su intensa vida social: *“el casco histórico me sorprendió por su visibilidad, es un casco histórico bastante grande que ofrece de todo. Aquí tienen lugar diferentes actividades, por ejemplo en lo que se refiere a las tiendas hay todo tipo de productos. No hay simplemente tiendas de recuerdos turísticos, sino hay también tiendas que venden ropa, así como tiendas de alimentos y de verduras. Esta variedad comercial y de servicios transmite la sensación de una ciudad viva, de hecho noto la*

diferencia con el casco histórico de mi ciudad, donde la gente reside y hay bastante locales nocturnos, pero no hay el mismo nivel de apertura que aquí". Es evidente que en el mapa mental de los visitantes italianos, el casco histórico es el *distrito* (Lynch, 1971, 2008 ed. española), es decir es aquella sección de la ciudad en donde entra y que se reconoce por el carácter homogéneo y común que lo identifica.

Las demás respuestas se individualizan, pero los turistas no aclaran sus expectativas; afirman: "mis expectativas eran más altas" (2%), contra "mis expectativas eran más bajas" (3,5%); o "ciudad más tranquila" (1%) contra "ciudad más llena de vida" (0,5%). Al preguntar sobre lo que ha sorprendido más de la ciudad, conseguimos una información que nos permite apreciar el mudar de la imagen anterior. El 44% de los turistas contesta que "no ha sido sorprendido de ningún modo"; el 14,5% no se esperaba una ciudad tan joven y viva, con tantos locales y bares: *"la vida nocturna es muy intensa, se cree que Santiago es solo una ciudad religiosa"*, *"no me esperaba una ciudad tan universitaria, con tantos estudiantes que por supuesto hacen la ciudad muy viva. La ciudad es segura y tranquila, algo que en Italia estamos perdiendo, no creo que Santiago se pueda comparar con otras ciudades italianas"*. Además, sorprende también "una vida universitaria tan intensa" (4%). Uno de los aspectos que ha llamado la atención al 8,5% de los turistas italianos ha sido la "disponibilidad y la amabilidad de la población local", que supone una "forma alternativa de hacerse publicidad":

"La città più bella delude, e si fa pubblicità negativa se i musei sono chiusi, se i custodi sono villani o preferiscono chiacchierare anziché sorvegliare, se i tram o gli autobus non funzionano (...). Le esperienze negative, quando si ritorna in patria, diventano discorsi agli amici, consigli di non andare, lettere ai giornali, contropubblicità" (Falabrino, 1990:9)¹⁷².

La actitud de la población local y de los operadores que trabajan en el sector turístico es fundamental para una publicidad positiva, puesto que todo lo que tiene lugar en una ciudad pertenece a la experiencia de la "ciudad turística". Los turistas italianos están encantados con la acogida de los compostelanos, de hecho a lo largo de la encuesta expresan juicios positivos sobre ellos; tal como se refleja en la siguiente encuesta: *"por lo que se refiere a la gente, al principio parece cerrada e introvertida, pero luego se revela bastante accesible y acogedora.*

¹⁷² Traducción propia: *"La ciudad más bonita decepciona y se hace una publicidad negativa si los museos están cerrados, si los vigilantes son villanos y prefieren charlar en vez de vigilar y si los transportes no funcionan. Las experiencias negativas, a la vuelta, se convierten en comentarios a los amigos, consejos de no ir, cartas a periódicos, contra-publicidad"*.

Yo estoy aquí para hacer algunas entrevistas para mi tesis sobre el gallego, y no tuve ninguna dificultad para encontrar gente que me conteste (...). No me esperaba encontrar gente tan disponible". Una turista que vino a Santiago para acompañar a su hija de Erasmus, se sorprendió por la cordialidad: *"aquí son más cordiales, sobre todo con los jóvenes. Son amables con todo el mundo. Por ejemplo, en las oficinas de la Universidad intentan resolver todos los problemas, son verdaderamente muy amables"*, *"he quedado impresionada por el trato de la gente, porque es como si llevara aquí mucho tiempo"*, *"se siente que es una ciudad sociable"*. Por lo que se refiere a la estructura de la ciudad, el 1,5% se sorprende por una: *"zona nueva tan grande"*, que el 1% la compara con las grandes ciudades Suramericanas: *"la zona nueva me hace pensar en ciudades suramericanas, con edificios grandes pero que no son rascacielos, me ha sorprendido la amplia periferia, con un estilo muy moderno que contrasta con la ciudad vieja"*. El 2,5% de los italianos encuestados resaltan una intensa actividad comercial: *"me han sorprendido mucho las tiendas tan elegantes, las calles llenas de restaurantes, no creía que en Santiago hubiera una vida turística tan fuerte"*. No hay que olvidarse de la oferta de parques: *"me ha sorprendido encontrar tanto entorno natural en la ciudad"*, como afirma el 1%. Además, el 1,5% nota la semejanza con Italia.

Descubre que Santiago ofrece "tanto arte y tanta cultura" (1,5%). Considerando que: *"la rappresentazione della città d'arte precede la sua presentazione (...). Una città d'arte è sempre prodotta e la sua esistenza dipende dalla concentrazione delle rappresentazioni di cui è stata oggetto"* (Raffestin, 1990:32)¹⁷³. Cuando se descubre una ciudad, su representación precede casi siempre su presentación, en cuanto la ciudad se conoce en primer lugar a través de las imágenes. También una ciudad de arte se conoce como tal en cuanto está representada a través de imágenes y publicidad que promocionan su patrimonio artístico y cultural. Sin embargo, Santiago de Compostela es una de las ciudades de arte y de cultura más importantes, pero a través de los resultados del trabajo de campo esta "imagen" no emerge. Se podría decir que se trata de una constante de la identidad de Santiago que no se conoce.

¹⁷³ Traducción propia: *"La representación de la ciudad de arte precede su presentación (...). Una ciudad de arte es siempre producida y su existencia depende de la concentración de las representaciones de las cuales ha sido objeto"*.

GRÁFICO 50.



Fuente: Encuestas a los turistas italianos en Santiago de Compostela.

Otra constante de la identidad de Santiago que se conoce poco es la “fuerte identidad lingüística”, de hecho es una sorpresa para el 1% de los turistas encuestados y creen que: *“la lengua gallega es un obstáculo para nosotros, las informaciones también tendrían que estar disponibles en castellano, y además, es importante una apertura hacia los demás idiomas”*.

✓ *Santiago de Compostela en Italia:* concluimos con una pregunta destinada a aglutinar todas las informaciones recogidas: *“¿Cómo cree que es considerada Santiago de Compostela en Italia?”*. Hemos intencionalmente formulado una pregunta abierta para recoger ideas, posiciones y opiniones diferentes. Para algunos turistas Santiago es un lugar sagrado, y ésto puede limitar sus posibilidades de atracción. Las respuestas más significativas son las siguientes:

1. Santiago de Compostela en Italia es “lugar sagrado”: 35%.

2. Santiago es “conocida por ser destino final del Camino o por la catedral”: 21,5%.
3. Santiago es “poco conocida/ poco considerada”: 15%.

El lugar sagrado compostelano está comparado a:

a) Un término comparativo a nivel europeo: a menudo se asocia Santiago de Compostela a las ciudades religiosas de Fátima y de Lourdes: “*Santiago en Italia es considerada un lugar religioso como Lourdes*”; “*no es considerada una meta de atracción turística, sino un lugar de peregrinaje como Fátima*”; “*en Italia es considerada como Lourdes o Fátima, es decir una ciudad religiosa*”. Otra turista comenta que la visita a Santiago fue la etapa final de un viaje a Portugal, que empezó en Fátima. Si tal es la imagen previa de la cual goza Santiago en Italia, los turistas se dan cuenta de que existe una incomprensión: “*es una pena que Santiago se conozca poco y que sea sobre todo asociada a Fátima o a Lourdes, no se sabe que es una ciudad joven*”; “*... Santiago es poco conocida en Italia, también con respecto a las peregrinaciones. Lourdes es más conocida que Santiago, no obstante Santiago tiene mayor importancia histórica y es una pena porque de esta manera no se valoriza el Camino*”.

b) Un término comparativo a nivel nacional: los turistas asocian Santiago de Compostela a otras conocidas ciudades religiosas italianas como San Francisco de Asís y San Giovanni Rotondo: “*Santiago es más acogedora, induce más a la oración, es más espiritual con respecto a Fátima (...). Santiago de Compostela en Italia es considerada como un lugar sagrado y religioso, como Fátima y San Giovanni Rotondo, por Padre Pio*” y de hecho, los adjetivos que este turista empleó para describir Santiago fueron “*religiosa y espiritual*”. En general se cree que: “*solo quien frecuenta ambientes religiosos conoce Santiago*” y otra turista dice también: “*no sé cómo puede estar considerada Santiago en Italia, a lo mejor solo es conocida por miembros de grupos religiosos*”; “*creo que es un destino solicitado por razones religiosas*”; “*en Italia está considerada como final del Camino, de hecho, un amigo me dijo si venía para rezar. En Italia se cree que vienen sobre todo personas religiosas. No atrae a los jóvenes*”.

Una vez en Santiago, los turistas descubren su verdadera esencia y afirman: “*es un destino religioso, pero también es bonita como ciudad. Es una pena que sea apreciada solo por la catedral porque, por ejemplo, hay también parques*”; es decir, como opina el 7% de los turistas encuestados, en Italia Santiago: “*no se conoce*”. Para el 5,5% hay una: “*imagen equivocada, demasiado relacionada con su dimensión religiosa*”. Solo el 1,5% contesta

afirmando que Santiago de Compostela es considerada una “ciudad cultural”: “*mucha gente conoce Santiago, que es considerada como una ciudad de cultura, pero es más bien una cultura distinta de la nuestra*” y sobre todo: “*Santiago no tiene nada que ver con las demás ciudades españolas*”.

La imagen que los turistas italianos tienen antes de viajar es un “simulacro”, puesto que Santiago ya no es solo ciudad religiosa o meta de peregrinaje, como en el pasado. Su imagen es todavía tradicional y sigue estando vinculada a su papel como epicentro de la peregrinación y siendo una imagen sedimentada a lo largo del tiempo, sigue dominando: “*la persistenza di stereotipi spiega parzialmente la lentezza nella trasformazione delle immagini, il perdurare delle rappresentazioni tradizionali*” (Miossec, 1991:21)¹⁷⁴. En el caso de Santiago los estereotipos parecen ser bastante fuertes y es posible que lo que refuerce esta imagen de Santiago, todavía demasiado relacionada con su identidad religiosa sea la presencia en Italia del Papa y de la ciudad Santa de Roma. Un turista italiano así comenta: “*Roma está llena de imágenes de Santiago que están relacionadas por el hecho de ser Ciudad Santa*”, con lo cual, un turista que ve este tipo de imagen de Santiago puede no estar interesado en ir.

9.7. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA EN LA WEB

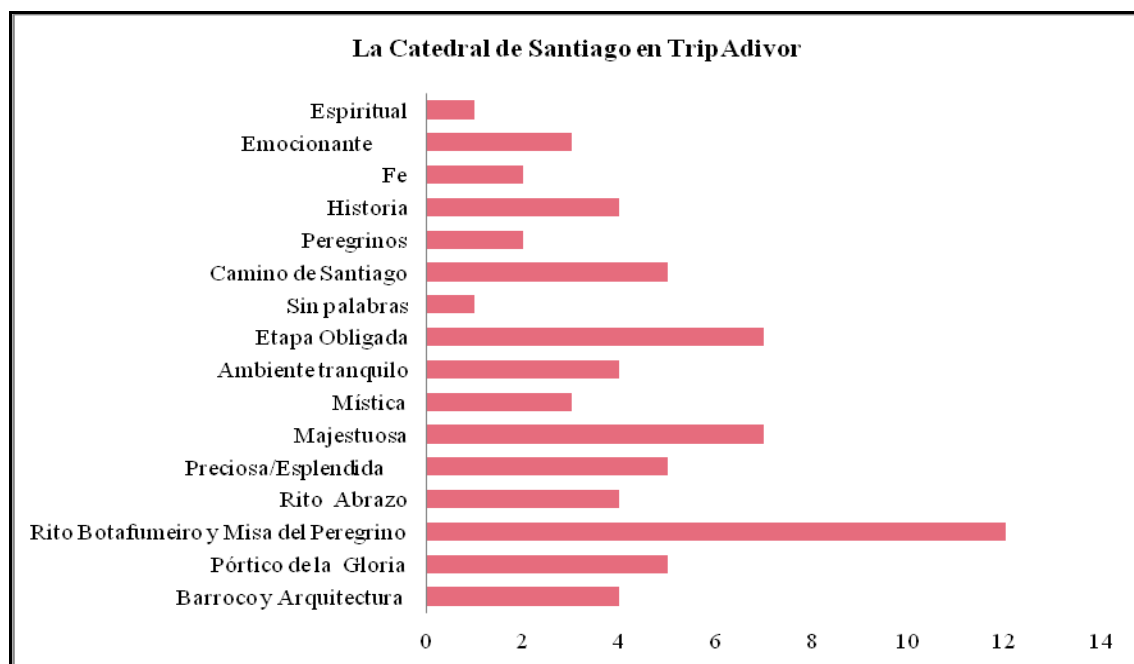
Puesto que los resultados del trabajo de campo anterior hacen referencia al 2008, podemos comprender las dudas sobre su actualidad; por lo tanto, hemos visitado la red para descubrir *la imagen turística 2.0.* de Santiago de Compostela en Italia. Hemos analizado tres “comunidades virtuales de viajeros”: *TripAdvisor*, *PaesiOnLine* y *Turisti per Caso*; en cuanto a la metodología empleada, hemos interpretado los resultados de las “recensiones” publicadas en italiano y por parte de turistas italianos (para ésto hemos seleccionado aquellas que indican la procedencia italiana del *turista 2.0.*). Las informaciones que se encuentran en estas comunidades son distintas, en el caso de *TripAdvisor* y *PaesiOnLine* se indican los *hitos*¹⁷⁵ de la ciudad; en el caso de *Turisti per Caso* y, también, *PaesiOnLine* destacan aspectos más inmateriales de la ciudad.

¹⁷⁴ Traducción propia: “*La persistencia de estereotipos explica en parte la lentitud en la transformación de las imágenes y el perdurar de las representaciones tradicionales*”.

¹⁷⁵ A pesar de que según Kevin Lynch (1971, ed. española 2008), los *hitos* o *mojones* son puntos de referencia básicos en los que el individuo no puede entrar, tomamos en préstamo su definición para referirnos a un edificio singular y simbólico de la identidad de la ciudad.

Con respecto a la comunidad *TripAdvisor*, entre todas las secciones que conciernen a Santiago de Compostela, nos interesa aquella relativa a “Cose da fare” (¿Qué hacer?). En la misma, los usuarios sugieren las atracciones y los lugares de interés de la ciudad, dando lugar a la primera imagen de Santiago que es nada menos que un *mapa mental*, como hemos indicado con anterioridad. Hemos analizado las reseñas publicadas hasta el día 17 de Mayo 2012, por un total de 27 entradas; de todas formas, cabe precisar que en algunos casos, el mismo usuario ha dado más de una indicación; pe, a nosotros nos interesa la frecuencia con la cual se menciona una “atracción” de la ciudad, ya que determina la posición ocupada en el mapa mental del potencial turista. Las reseñas se reparten como sigue: 21 turistas italianos han aconsejado y “obligado” visitar la catedral de Santiago; dos han destacado la Plaza de Obradoiro, que en este caso es un *nodo* de la ciudad (1971, Lynch, 2008 ed. española), puesto que es un punto estratégico en el cual se entra o desde el cual los turistas se desplazan; aquí confluyen varias sendas y es un símbolo emblemático del carácter de Compostela. Tres usuarios han manifestado su interés por el Museo do Pobo Gallego; otro ha destacado el valor del Hostal de los Reyes Católicos, uno más ha indicado el Monasterio de San Martín Pinario y otro el Museo de la catedral. Ya que la catedral es el hito por excelencia de Santiago de Compostela, en el siguiente gráfico hemos puesto de manifiesto la frecuencia de las opiniones y de las sensaciones que producen la visita a este monumento.

GRÁFICO 51.



Fuente: TripAdvisor. Elaboración propia.

El rito que destaca para la mayoría de los turistas es el Botafumeiro y, desde luego, la misa del peregrino, algo que refuerza la asociación de la catedral al Camino de Santiago. Es el elemento que más representa a Santiago de Compostela, siendo un “etapa obligada”. Con respecto a las otras atracciones aconsejadas por los turistas italianos, indicamos:

- ✓ *Museo do Pobo Gallego*: es considerado un edificio muy “didáctico” por lo que se refiere a la historia de Galicia y a la organización territorial de una región tan diversa de los estereotipos españoles. A favor del museo, también sobresale el bajo coste de la entrada, su localización próxima al casco histórico y la amabilidad del personal.
- ✓ *Monasterio de San Martín Pinario*: sorprende por su estructura arquitectónica y simbólica.
- ✓ *Museo das Peregrinacións*: es considerado una etapa de la estancia en Santiago, independiente de la fe religiosa, puesto que la visita a esta ciudad ayuda a comprender la historia de la misma.
- ✓ *Museo de la Catedral*: recoge objetos religiosos.

Nos hemos centrado en los adjetivos que contribuyen a crear la imagen, pero no podemos ignorar la importancia de las descripciones históricas de muchos *turistas 2.0.*, que recorren el pasado de la catedral. No faltan consejos u opiniones; por ejemplo, advierten que la guía audio de la catedral tendría que volverse a hacer en cuanto los contenidos se centran en la descripción del camino desde un punto de vista mítico. A los que quieran asistir a la misa con el Botafumeiro, les aconsejan sentarse en las naves laterales donde disfrutarán de una vista mejor; además, sugieren visitar la catedral por la tarde, porque es un momento más tranquilo. Como es evidente, la principal atracción de la ciudad de Santiago de Compostela es la catedral, con lo cual un potencial turista (*activo y 2.0.*) que busca informaciones sobre qué hacer en la ciudad descubre que “tiene que visitar” la catedral, en la Plaza del Obradoiro, y que andando un poco también puede visitar el interesante Museo do Pobo Gallego.

El sitio web *PaesionLine* es una comunidad virtual en la cual se comparten experiencias e impresiones acerca de los destinos turísticos. Las aportaciones tienen dos fuentes: la redacción de la página y los usuarios, que pueden opinar y dar un voto a la ciudad. Una vez más, nos hemos centrado en la sección: “Que ver en detalle”. Según la redacción los *hitos* de Compostela son la Catedral de Santiago, la Colexiata do Sar, la Fuente de los Caballos, el Pazo de Raxoi, la Universidad de Santiago de Compostela y el Parque de la Alameda (que también podemos considerar un *nodo*). Cada lugar se acompaña de una descripción y de un mapa, para que el turista sepa ya con anterioridad por donde moverse. De esta manera, se

dibuja otro mapa de la ciudad en el cual hacen su aparición hitos no indicados en la anterior comunidad virtual. En esta comunidad virtual, las intervenciones de los usuarios son más bien opiniones sobre la ciudad; el número es menor con respecto al anterior ejemplo, de hecho son 10 usuarios (desde el 12 Diciembre 2011 hasta el 10 Enero 2012).

A éstas se suman las ocho intervenciones de la tercera comunidad virtual italiana que hemos tomado en consideración, *Turisti per Caso*. Los aspectos destacados por parte de los turistas se resumen en la tabla a continuación. A pesar del número reducido, estas opiniones (18 en total) nos permiten apreciar que los aspectos de la ciudad que han sido bien valorados en el trabajo de campo se vuelven a resaltar. Los atributos como la tranquilidad y la alegría de la ciudad, la gastronomía y su historia, parecen confirmar la personalidad de la ciudad. Sobresalen los valores que confirman una buena imagen de Santiago de Compostela, que es una ciudad preciosa y que merece la pena visitar. Pero, el *hito* más importante de la ciudad es su catedral, y su imagen se relaciona con el Camino de Santiago.

CUADRO 22. Santiago en las comunidades virtuales.

	<i>PaesiOnLine</i>	<i>Turisti per caso</i>
Para Pasear	1	
Tranquila	1	
Espiritual	2	
Mística	2	2
Mágica		
Alegre/Ciudad Viva	1	3
Merece la Pena Visitar	4	5
Camino de Peregrinación	3	5
Edad Media	1	
Preciosa	4	
Interesante	1	
Gastronomía	1	2
Catedral		7
Lluvia		1
Diferente	1	1

Fuente: PaesiOnLine y Turisti per Caso. Elaboración propia.

9.8. DESDE LA PEREGRINACIÓN AL MERCADO TURÍSTICO: EL CAMINO

“*Las peregrinaciones a Santiago nunca llegaron a extinguirse por completo*” (Pombo, 2007:22), desde finales del siglo XIX se produjo un renacimiento del fenómeno peregrinatorio gracias a la propaganda eclesial y a la (re)aparición de los restos del Apóstol, que habían sido

escondidos durante en el siglo XVI para protegerlos del Protestantismo y de las guerras religiosas. Con el paso del tiempo, otros factores favorecieron la recuperación del Camino de Santiago, entre ellos recordamos la difusión del movimiento romántico y la investigación científica sobre la época medieval, pero:

“El marco político del franquismo también favoreció la difusión de lo jacobeo, reivindicando la lectura integrista, de resistencia, que había impregnado al centro religioso compostelano desde su nacimiento y que encajaba en esos momentos con el nacional-catolicismo tan influyente en la actuación del régimen de la Guerra Civil” (Lois González, 2000:234).

Durante el nacionalcatolicismo, en España se buscaban “figuras” como héroes y santos que pudieran reforzar el sentimiento nacional, entre ellos el Apóstol Santiago fue un “mito del nacionalismo español y gallego” que durante la guerra civil representó unidad y catolicismo. De este modo, San Jacobo el Mayor fue elevado a “Patrono de las Españas” y el gobierno de Franco se comprometió con la monumentalización historicista de la propia ciudad de Santiago y algunos de los hitos más destacados de su Camino (Castro Fernández, 2010). También durante las guerras mundiales se marcó un sentido nacional-católico, reforzando el espíritu jacobeo, con lo cual la ciudad de Santiago y el Camino se beneficiaron de la protección del Gobierno. A confirmación de la importancia del Camino, en 1942 fue creada la Junta Nacional del Año Santo encargada de organizar y coordinar la promoción del Jubileo y la acogida de los peregrinos. Pero: *“el verdadero revival ya no de la peregrinación sino del Camino como tal, no se va a dar hasta la conclusión del la II Guerra Mundial”* (Pombo, 2007:34), cuando el continente europeo, que atravesaba una crisis económica e identitaria, vio en el Camino una forma de “representación de paneuropeidad”.

A partir del año 1954 el fenómeno jacobeo fue un recurso para la ciudad de Santiago, se promocionaron viajes religiosos y se crearon infraestructuras para la acogida de peregrinos y turistas, por ejemplo el Hostal de los Reyes Católicos se convirtió en uno de los hoteles más prestigioso de la ciudad. La lenta reconversión del Camino hizo que, con motivo del Año Santo 1965, se crease el Patronato de Santiago que colaboraba con el Ministerio de Información y Turismo. La Dirección General de las empresas y actividades turísticas invirtió en la construcción de nuevos alojamientos y la adaptación de casas privadas a lo largo del Camino. La conversión del mismo en fenómeno turístico mejoró la oferta en la ciudad de Santiago dando lugar a la aparición de nuevos hoteles, a la transformación urbanística en el sector Norte de la ciudad y una mejora de las infraestructuras de transporte.

La rehabilitación empezada durante los años 1960 y la introducción del concepto de refugio y hospital para los peregrinos fueron la base para la revitalización del Camino que prosiguió durante el año Santo 1971. Hubo una promoción del Camino en el sentido turístico-cultural: documentales, folletos, sellos con hitos del Camino, guía, creación de una Comisión para el año Santo Compostelano y las Oficinas de Turismo distribuyeron un nuevo carné del peregrino. Semejante rehabilitación no solo transformaba el aspecto exterior del Camino sino también los peregrinos, debido a que se empezó a hacer el Camino por motivaciones diferentes: “popularización del Camino”. Después del cambio de régimen en el 1976, los actos y las celebraciones de la peregrinación hacia Santiago perdieron el carácter central que tenían durante el periodo franquista.

A principios de los años ochenta el Camino se presentaba como nuevo producto turístico alternativo a la fórmula (ya agotada) de sol y playa; respondía a las nuevas demandas de un turismo diversificado y cultural, por supuesto en el respeto de la tradición y el pasado. A esto se suman los beneficios procedentes de la entrada de España en la Unión Europea, tras la cual el Camino fue declarado Primer Itinerario Cultural Europeo el 23 Octubre 1987. Esta declaración fue el primer paso hacia el reconocimiento mundial del legado histórico y la protección de su legado cultural, símbolo de un espacio europeo enriquecido de memoria colectiva (Lopez y Pazos Otón, 2010). El Renacimiento del Camino de Santiago como eje cultural europeo inauguró un proceso de patrimonialización que se concretó en la revalorización del patrimonio material e inmaterial. Un proceso que se reforzó a raíz de la proclamación del Camino Francés como Patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO en 1993.

La recuperación del Camino de Santiago como eje cultural europeo y su transformación en nuevo producto turístico permitió el arranque de una tradición de peregrinaciones jacobeanas (Lopez y Pazos Otón, 2009a, 2010). Los efectos positivos resultantes de la integración en la Comunidad Europea se registraron sobre todo en los años 1990, cuando el turismo se convirtió en un sector muy importante para la economía de la región y desde luego de Santiago. Con el pretexto del Año Santo 1993 se inauguró una nueva “era turística” que permitió redescubrir la unicidad y la naturaleza poliédrica del “lugar sagrado y del Camino” (Lopez y Pazos Otón, 2009a), de esta manera:

“A partir del año Santo 1993 se produce un cambio sustancial: el Camino de Santiago se convierte en uno de los ejes de desarrollo y promoción de Galicia,

manifestando una capacidad de atracción, que en principio asombra a todo el mundo” (Santos Solla, 1999:104).

El Camino de Santiago fue considerado la marca más conocida de la CC. AA. de Galicia, por lo tanto era fácil de vender en el mercado europeo y mundial; pero, además del Camino a raíz de la numerosas inversiones “*se reconoce que la más beneficiada es, sin duda, Santiago*” (Santos Solla, 2006b:114), por estas razones el Año Santo 1993 marca la conversión de Santiago y del Camino en grandes destinos turísticos en España y sobre todo ofrece la posibilidad de transformar Galicia en un destino turístico internacional. El proceso de resemantización (Lopez y Pazos Otón, 2009a) ha sido continuo y la adecuada “combinación” de sus recursos ha permitido conciliar distintas formas de turismo:

- ✓ El tradicional turismo religiosos y de peregrinación.
- ✓ Turismo histórico-cultural (a raíz de la puesta en valor del patrimonio arquitectónico).
- ✓ Turismo de aventura (a partir de la consideración del patrimonio natural).
- ✓ Turismo deportivo (el camino se recorre en distintas modalidades).

9.9. EL PEREGRINO ITALIANO A LO LARGO DEL CAMINO DE SANTIAGO

Como hemos indicado, el Camino de Santiago ha sido revalorizado como nuevo producto turístico basado en la multiplicidad de sus *recursos*: religiosos, sociales, culturales, etnográficos, etc. Gracias a su polisemia, hoy en día las motivaciones extrareligiosas han devenido más importantes y el Camino “*es una forma de turismo diferente de las demás*” (Santos Solla, 1993:787). Desde su originario sentido religioso que lo hacía una experiencia única, el proliferar de intereses y de exigencias por parte del turista ha dado a conocer de qué manera a lo largo de su recorrido se pueda recuperar el contacto con el mundo rural y con la naturaleza, el acercamiento a otras culturas y hábitos, además de la más actual vertiente deportiva. De esta manera, la riqueza de sus recursos hace que este pueda satisfacer el turista religioso o el turista de aventura, el turista cultural o quien simplemente busca una experiencia espiritual (Vera Rebollo, 1993). Esta interrelación de motivaciones pone de manifiesto como el Camino de Santiago es un producto turístico complejo dirigido a turistas diferentes: “*hay peregrinos que hacen la ruta motivados por su fe religiosa, otros, o tal vez sean los mismos,*

que valoran la riqueza natural, cultural, histórica y espiritual que encuentran a lo largo del recorrido” (Santos Solla, 1993:790).

Hemos mencionado el turista *religioso*, el turista de *aventura*, el turista *cultural*, todos estos adjetivos “califican” el turista y reenvían a la motivación de su viaje, a lo que se supone haga a lo largo del Camino. Creemos que la motivación por la cual un turista se dispone a hacer el Camino depende de la imagen que posee del mismo, y que a su vez determina su disposición y sus expectativas. Para la revisión estadística acerca del Camino de Santiago, hemos tomado como fuentes de información los datos disponibles a través de la Oficina de Acogida del Peregrinos y la encuesta del Observatorio del Camino. Con respecto a los principales colectivos de peregrinos según el país de procedencia, los datos publicados por la Oficina de Acogida del peregrino disponen de una serie estadística que permite tener una visión. En la tabla resumimos las cifras de los peregrinos de los principales países emisores que han acudido a la Oficina del Peregrino desde el 2004¹⁷⁶.

CUADRO 23. Peregrinos de los principales países emisores que han acudido a la Oficina del Peregrino

	Italia	Alemania	Francia	Portugal	Reino Unido
2004	7.670	6.816	6.567	3.252	1.432
2005	7.430	7.155	5.909	2.574	1.512
2006	10.013	8.097	6.791	3.365	1.541
2007	10.275	13.837	6.982	4.001	1.696
2008	10.707	15.746	6.618	4.341	1.559
2009	10.341	14.789	7.459	4.854	1.700
2010	14.222	14.503	9.140	7.786	2.031
2011	12.183	16.596	8.166	8.649	2.389

Fuente: Oficina de Acogida del Peregrino. Elaboración propia.

Los principales países emisores del mercado turístico gallego revelan un comportamiento distinto con respecto al flujo de peregrinos. Si tomamos en consideración los datos desde el Año Santo 2004, apreciamos que por tres años consecutivos, 2004, 2005 y

¹⁷⁶ Los datos publicados en la página web de la Oficina del Peregrino son disponibles a partir de este año.

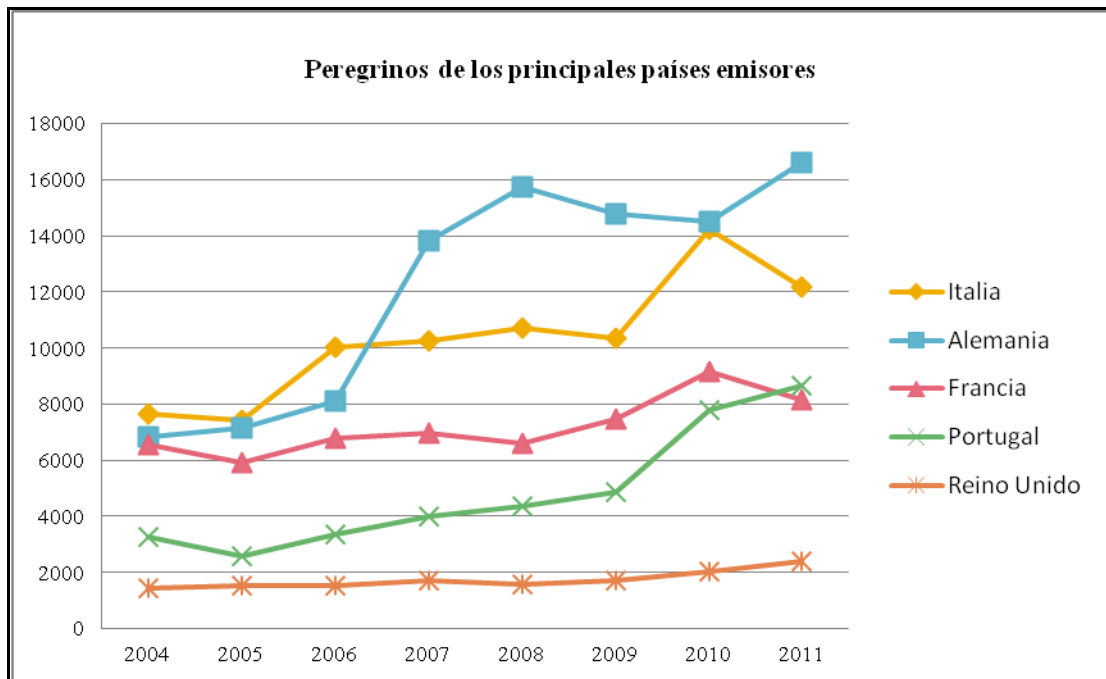
2006, la mayor parte de peregrinos europeos es italiana. Desde el 2007, pierde esta primacía a favor del mercado alemán, que sigue siendo el principal mercado emisor de peregrinos. Aun así, el mercado italiano ocupa una posición relevante, puesto que mantiene una segunda posición. En realidad, tendríamos que relacionar este rendimiento del mercado alemán con la publicación en el 2008 del ya citado diario de viaje: *“Ich bin dann mal weg: meine Reise auf dem Jakobsweg”*, que traducido al castellano es: *Bueno me largo*, del escritor De Hape Kerkling que otorga amplia visibilidad al Camino de Santiago. Si comparamos los datos del Año Santo 2010, apreciamos que la diferencia entre los peregrinos italianos y los alemanes es reducida con respecto a los años anteriores, los peregrinos italianos parecen haber recuperado su presencia, aunque los alemanes son unos 300 más. Terminado el mismo, el mercado italiano vuelve a sus ritmos normales. Podría suscitar algunas dudas el comportamiento del mercado portugués, que según esta fuente presentó un mayor número de peregrinos durante el 2011 que en 2010, un hecho que también acontece en el mercado alemán.

A pesar de estos datos, hay que precisar que los Años Santos solo inciden en el mercado español. En un artículo del 1999 “Mitos y Realidades del Xacobeo”, Xosé Santos Solla advertía de que *“el egocentrismo que casi sitúa a Galicia como cuna de Europa”* (1999:104) y el hecho de estar *“ante un destino de peregrinación continental”* (1999:104) eran mitos en torno al Xaboeo y al Camino, ya que los valores relativos a la presencia de turistas extranjeros eran poco significativos. Esta tendencia sigue existiendo, de hecho, tal como apunta David Santomil Mosquera en su más recién tesis de doctorado (2012):

“Atendendo aos datos facilitados pola Oficina do Peregrino, podemos afirmar que nos Anos Santos non se produce unha chegada masiva de peregrinos estranxeiros. O crecemento deste colectivo experimentase principalmente nos anos seguintes ao Xacobeo, mentres que os peregrinos de procedencia estatal son os que realmente chegan de forma masiva a Compostela nos Anos Santos” (2012:303).

Desde su punto de vista, ésto también se justifica en que la promoción de este acontecimiento en el extranjero es muy restringida.

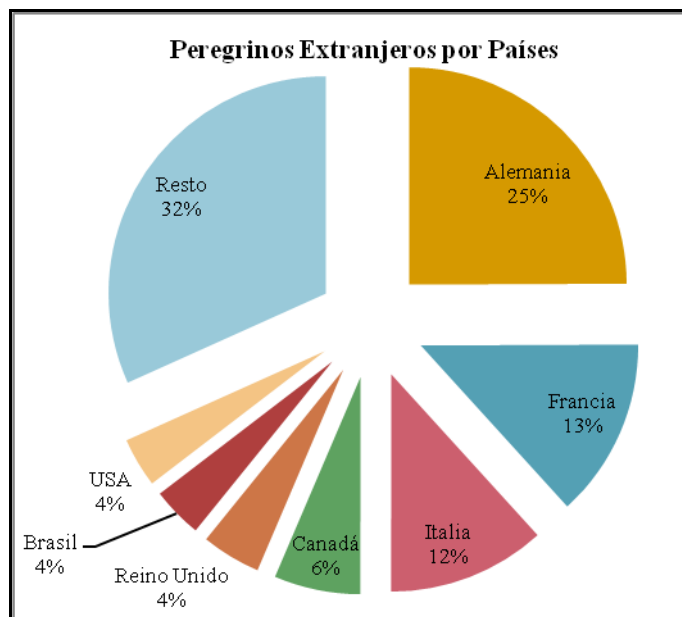
GRÁFICO 52.



Fuente: Oficina de Acogida del Peregrino. Elaboración propia.

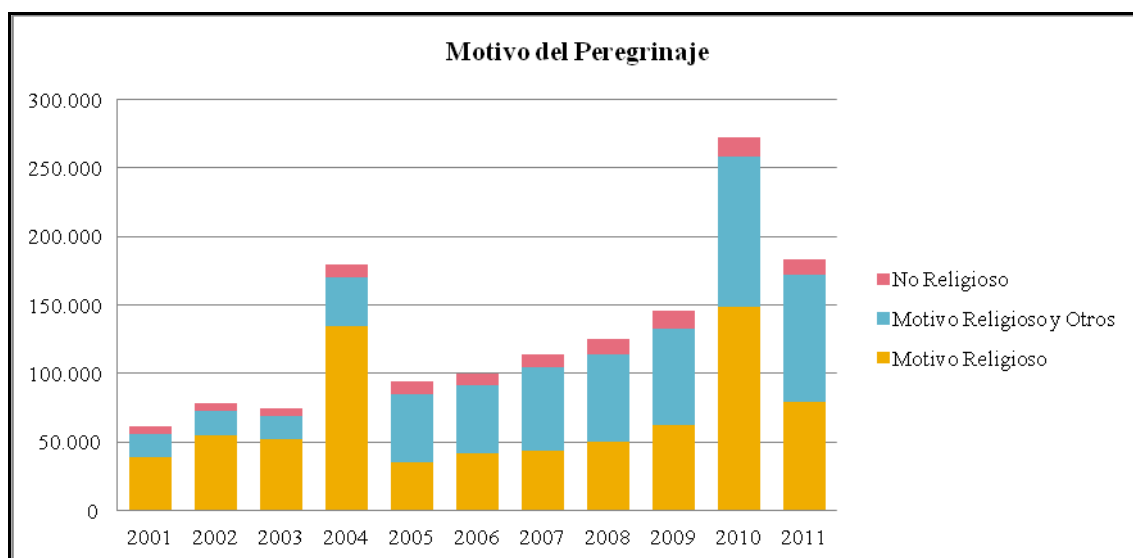
Podemos confrontar estos datos de la iglesia con el estudio publicado por el Observatorio del Camino *Informe do Perfil do Peregrino 2007*. En este caso, las fuentes de los datos son encuestas realizadas en dos puntos importantes del Camino: Monto do Gozo y Oficina de Acogida del Peregrino. Los peregrinos extranjeros representan un 45,2% de los encuestados, de ellos el 25% son alemanes, el 13% son franceses, el 12% son italianos.

GRÁFICO 53.



Fuente. *Informe do Perfil do Peregrino del 2007*. Observatorio del Camino. Elaboración propia.

GRÁFICO 54.



Fuente: Oficina de Acogida del Peregrino. Elaboración propia.

En la Oficina de Acogida del Peregrino el censo se basa en el conteo de aquellos que acuden a la misma para recoger la credencial de peregrino (la Compostela); un registro que existe desde el año 1985. Durante los últimos años, la llegada de peregrinos ha aumentando, alcanzando su máximo durante el Año Santo 2010 con 272.135 peregrinos; el año siguiente el dato sigue siendo positivo. Con respecto al motivo de peregrinación en las encuestas de la Oficina de Acogida del Peregrino, los peregrinos disponen de tres opciones para contestar:

motivación no religiosa, motivación religiosa o motivación religiosa y otras. En la mayoría de los casos la motivación religiosa parece ser la más relevante: desde 2001 hasta 2004 prevalece claramente la motivación religiosa, pero desde 2005 ésta es substituida por una “motivación religiosa y otras” (como por ejemplo una motivación cultural). Efectivamente desde 2005 hasta 2011, la mayoría de los peregrinos realizaría el camino por “motivo religioso y otro”. En realidad en lo “otro” podría residir la verdadera motivación del peregrinaje; de hecho, estos datos son poco fiables, como ha indicado la Iglesia, la Compostela se entrega solo a aquellos peregrinos que han recorrido el Camino por motivos religiosos o espirituales, por lo tanto ¿hasta qué punto contestan sinceramente? No tenemos dudas sobre las sobreestimaciones de los peregrinos religiosos y una errónea consideración de los peregrinos que recorren el camino por otras razones. Por lo tanto creemos que esta poca fiabilidad seguirá existiendo e incluso aumentando, puesto que hoy en día hacer el Camino de Santiago parece ser un valor añadido. Otra cuestión es que no todos los peregrinos acuden a la Oficina del Peregrinos, con lo cual su paso por la ciudad y su experiencia del Camino no quedan registrados.

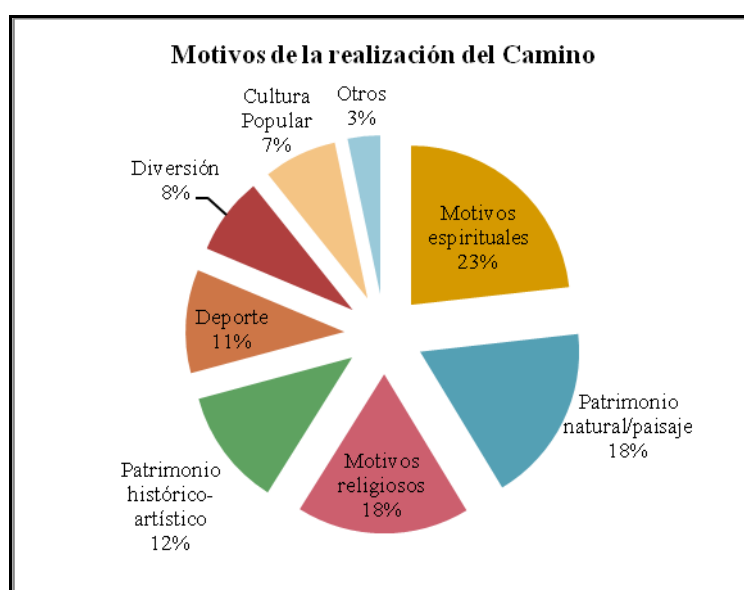
CUADRO 24. Motivos y medios de peregrinaje

	MOTIVO DE PEREGRINAJE			MEDIO DEL PEREGRINAJE				Total
	Religioso	Religioso y Otros	No Religioso	Pié	Bicicleta	Caballo	Silla de Ruedas	
2001	38.987	17.107	5.324	49.56	11.64	204	4	61.418
2002	54.627	18.535	4.972	55.99	12.77	182	2	68.952
2003	52.145	17.346	5.123	60.72	13.62	266	3	74.614
2004	134.330	35.528	10.086	156.91	21.26	1.672	60	179.944
2005	35.456	49.977	8.491	76.67	16.98	242	23	93.924
2006	41.793	49.726	8.858	81.78	18.28	294	11	100.377
2007	43.581	60.944	9.501	93.95	19.70	364	7	114.026
2008	50.732	63.598	10.811	103.60	21.14	290	39	125.141
2009	62.188	70.303	13.386	120.60	24.89	341	39	145.877
2010	148.964 (54,74%)	109.380 (40,19%)	13.791 (5,07%)	237.852 (87,40%)	32.926 (12,10%)	1.315 (0,48%)	42 (0,02%)	272.135
2011	78.969 (43,07%)	93.147 (50,80%)	11.250 (6,14%)	153.00 (83,48%)	29.949 (16,52%)	341 (0,19%)	11 (0,01%)	183.366

Fuente: Oficina de Acogida del Peregrino. Elaboración propia.

Las motivaciones mencionadas en el *Informe do Perfil do Peregrino 2007* revelan una realidad más compleja de aquella presentada por la Oficina de Acogida del Peregrino. Como hemos indicado en el gráfico a continuación, las encuestas no están finalizadas a la obtención de la Compostela, con lo cual pueden indicar un dato que se acerca más a la realidad. Los valores revelan que además de las motivaciones espirituales (23%) y de las motivaciones religiosas (18%), también son determinantes el deseo de conocer el Patrimonio natural y el paisaje (18%), el deseo de conocer el Patrimonio Histórico-artístico (12%) y el factor deportivo (11%).

GRÁFICO 55.



Fuente. *Informe do Perfil do Peregrino del 2007*. Observatorio del Camino. Elaboración propia.

Con respecto al medio de peregrinación, consideramos que este dato es más fiable, ya que no incide en la entrega de la Compostela, aunque por otro lado determina el número de kilómetros que el peregrino tiene que recorrer. Para conseguir este certificado se exige un número mínimo de kilómetros que varía en función del medio elegido: si se decide hacer el peregrinaje a pie hay que recorrer por lo menos 100 km, mientras que si se decide hacer el peregrinaje en bicicleta o a caballo hay que recorrer por lo menos 200 kilómetros. Según los datos publicados por la Oficina de Acogida del Peregrino, los peregrinos siguen prefiriendo el Camino a pie. El segundo medio más utilizado es la bicicleta, sigue la peregrinación a caballo. Sin embargo, es también interesante el dato relativo a los que hacen la peregrinación en silla de rueda. Por lo contrario, el *Informe do Perfil do Peregrino del 2007* solo contempla dos

opciones: peregrinaje a pie, que en 2007 fue escogido por el 89% de los encuestados, y en bicicleta, elegido por el 10,75%.

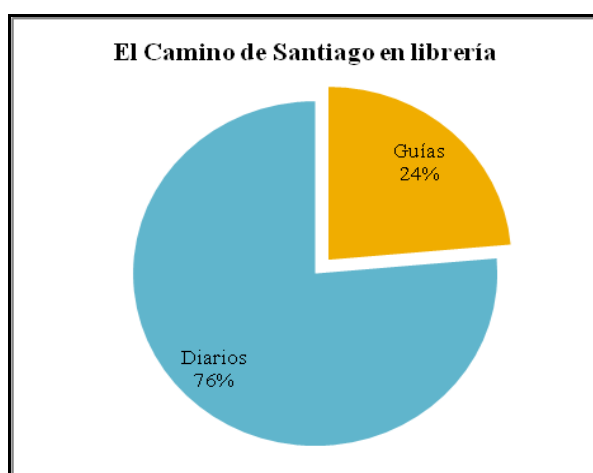
El *Informe do Perfil do Peregrino 2007* amplía las informaciones relativas al Camino, dando a conocer también como este es percibido por los peregrinos. Según el 86,9% de los encuestados, el Camino de Santiago es un producto turístico atractivo y de interés, el 7,6% no lo considera como tal, puesto que solo reconoce el valor religioso del mismo y un 5,5% no contesta. El Camino de Santiago goza de una imagen positiva, ya que el 94,5% de los peregrinos recomendaría esta experiencia a todas personas, solo un 2,1% no lo haría a causa de malas experiencias. Por lo tanto, el 82% de los encuestados repetiría la experiencia, confirmando el grado de satisfacción a lo largo de la ruta y el factor atractivo que el Camino posee. Esta imagen positiva se concreta en una valoración media de los peregrinos acerca de la experiencia vivida a lo largo del Camino y que en el caso del peregrino extranjero es de 8,28 y en el caso de peregrino español es de 8,24.

9.9.1. El Camino de Santiago en las librerías italianas: guías y diarios de viaje

A pesar de la creciente presencia de las tecnologías y de las herramientas citadas, en el mercado italiano existe un discreto número de guías de viajes del Camino del Santiago; pero la literatura odepórica contemporánea se nutre cada vez más de diarios de viajes. Consideramos oportuno distinguir los dos tipos de publicaciones en: guías de viajes y diarios, en cuanto los contenidos y las redacciones de los mismos son evidentemente distintos. Las guías de viajes son más bien objetivas, puesto que recogen informaciones prácticas, mientras que los diarios están enriquecidos por una fuerte dimensión humana e interior. Debido a evidentes razones de tiempo, no hemos tenido la posibilidad de leer toda esta literatura, pero el objetivo del análisis es evaluar la cantidad de información de la cual disponen los peregrinos y su creciente “práctica de escritura”, a través de la cual *materializan* y *externalizan* sus experiencias.

A nivel metodológico, hemos consultado distintas páginas web; hemos recopilado las publicaciones y las hemos clasificado según nuestro interés. En el Anexo II incluimos todas las publicaciones diferenciadas según el género, es decir, guías o diarios, y el criterio cronológico para apreciar su difusión a lo largo del tiempo. No hemos tomado en consideración libros históricos sobre el Camino, ni libros de autores extranjeros traducidos al italiano, en cuanto éstos no reflejan el punto de vista o la aportación de un “turista o peregrino italiano”.

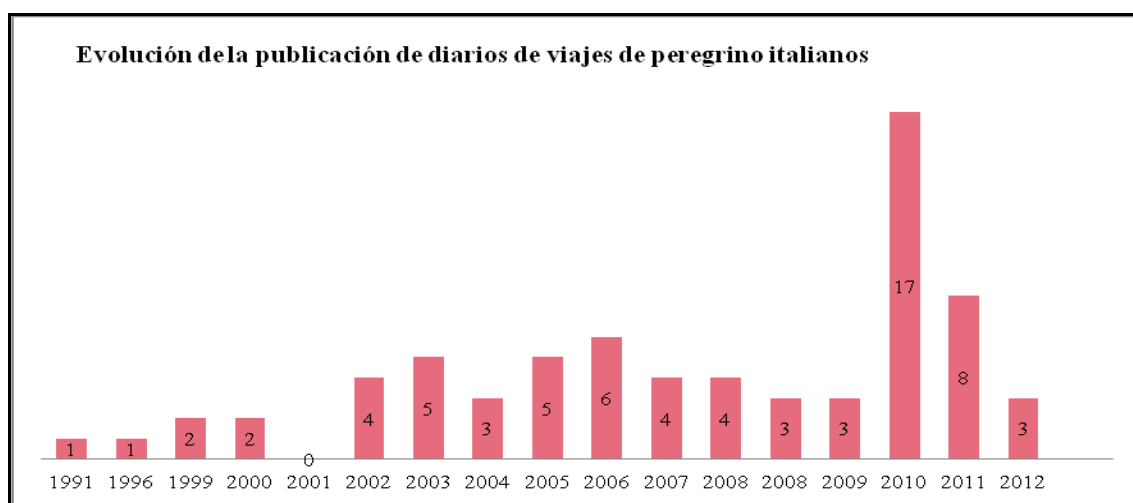
GRÁFICO 56.



Fuentes varias. Elaboración propia.

De un total de 89 libros, el 76% está representado por diarios de viajes; en los mismos los autores centran su narración en aspectos del camino, en la vida durante la peregrinación y en las experiencias, los aspectos prácticos-logísticos son funcionales a sus discursos. De todas formas, en el Anexo II hemos resumido los aspectos que destacan en las portadas de dichos diarios. Los diarios de viajes han tenido una evolución más significativa con respecto a las guías; de hecho, en el gráfico a continuación, resumimos los diarios que han sido publicados anualmente desde 1991. Los años que no aparecen en el eje cronológico, tienen valor 0. Desde luego, destaca el valor de 2010, durante el cual se publicaron 17 diarios de viajes; también en 2011 apreciamos un valor positivo. Con respecto al 2012, el valor es provisional, puesto que se refiere a los primeros cinco meses.

GRÁFICO 57.



Fuentes varias. Elaboración propia.

CUADRO 25. Tipologías de guías del Camino de Santiago

Camino Francés	3
Vía de la Plata	2
Camino del Norte	2
Camino Portugués	1
Camino Primitivo e Inglés	1
Camino en bicicleta	2
Camino a pie	1
Camino y trekking	1
Guía general	5
Camino a Pie	1
Guía para el espíritu	3

Fuentes varias. Elaboración propia.

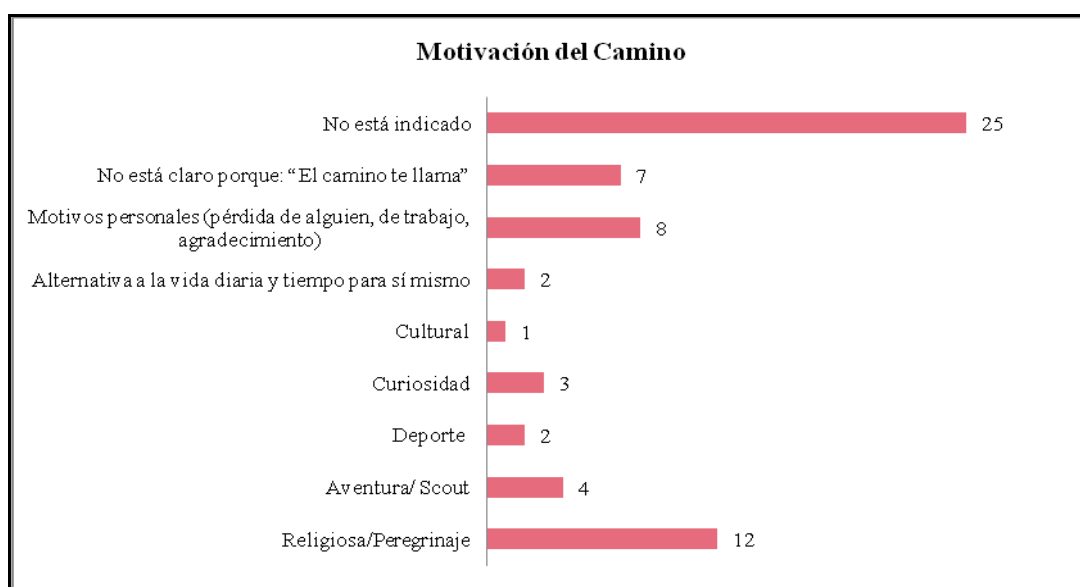
Las guías del Camino presentan una ulterior diferencia entre ellas con respecto a la ruta y a la modalidad del Camino, además hay cinco guías generales y tres guías “para el espíritu”. Quizás esta última tipología puede levantar algunas dudas acerca de su clasificación, pero las mismas contemplan un punto de vista y una motivación muy común a la hora de recorrer el Camino. Con respecto a la ruta, existen tres guías para el Camino Francés, dos para la Vía de la Plata y el Camino del Norte, una para el Camino inglés y otra es a la vez una guía para el Camino Inglés y el Camino Primitivo.

9.10. LA IMAGEN DEL CAMINO ANALIZADA A TRAVÉS DE TESTIMONIOS DE VIAJES ONLINE

Para analizar la imagen del Camino de Santiago en Italia proponemos un análisis de los diarios de viaje publicados en la red para conocer como los peregrinos italianos describen el Camino Jacobeo. De esta manera, resaltamos la utilidad de las TIC para las investigaciones turísticas y descubrimos, o mejor dicho, reforzamos la imagen del Camino desde un punto de vista experiencial. A tal propósito retomamos lo afirmado en el primer capítulo: “*los estudios actuales acerca de la peregrinación redescubren la metodología fenomenológica como herramienta de investigación de la experiencia humana, de sus prácticas, sentimientos y emociones*”, es decir, de la dimensión interior del individuo y de sus emociones. Por esta razón, hemos empleado el término imagen para hacer referencia al conjunto de emociones,

sensaciones, consejos, advertencias y rasgos generales que los peregrinos jacobeos atribuyen al Camino. Con respecto a la metodología empleada, el primer paso ha sido localizar los foros y las páginas web italianas. Puesto que el objetivo ha sido investigar la imagen de los peregrinos italianos, hemos analizado sólo aquellos testimonios de peregrinos que han hecho el Camino a pie, en bicicleta, a caballo o en silla de rueda y hemos descartado los de aquellos que se definen peregrinos y que se han desplazado en coche, en bus o en caravana. En total se han analizado 63 testimonios on-line, cuyas referencias se indican en la bibliografía. Desde luego el estilo de la redacción y los contenidos son muy diversos, por lo tanto hemos interpretado y clasificado los relatos en función de nuestros intereses; además, estas diferencias hacen que en algunos casos no esté indicada la información que nos interesa. Dicha simplificación está basada en unas variables organizadas en función de los atributos de la peregrinación jacobea: motivación del Camino, ruta elegida, modalidad, características, emociones y sensaciones. Finalmente, hemos querido ver de qué manera la experiencia del Camino continúa en la vida cotidiana destacando la fase “post-camino”.

GRÁFICO 58.

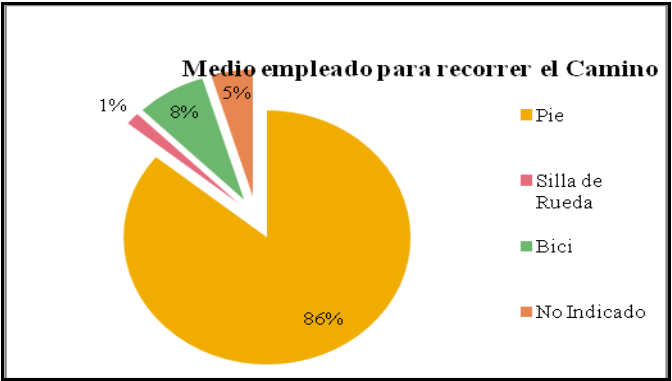


Fuentes varias. Elaboración propia.

El primer aspecto que nos interesa es la motivación del Camino, si excluimos los 24 peregrinos-escritores que no la mencionan, apreciamos que la principal motivación indicada en los testimonios consultados es la motivación religiosa/peregrinaje, le siguen “motivos personales”. Bajo esta expresión hemos agrupado un conjunto de motivaciones como pérdida de alguna persona querida, pérdida de trabajo o promesa personal; el aspecto interior sigue

siendo importante; de hecho, la tercera motivación más frecuente es bastante interesante: “*no sé porque lo he hecho, el Camino es el que te elige a ti*”, es una llamada interior indicada por peregrinos que no eran necesariamente religiosos. Menos frecuentes son los peregrinos que han hecho el Camino como alternativa a la vida personal, por curiosidad o por motivos culturales.

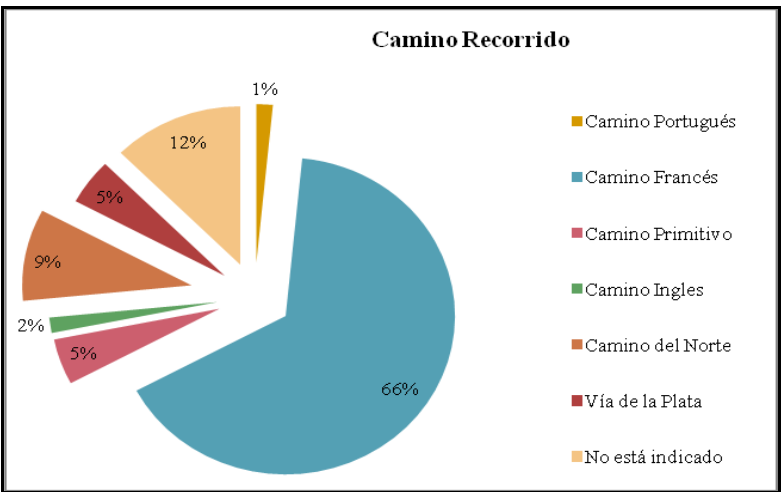
GRÁFICO 59.



Fuentes varias. Elaboración propia.

Con respecto al medio empleado por los peregrinos de los testimonios analizados, destaca la imagen auténtica del Camino: “caminar y andar”. Por lo que se refiere a la ruta, el 66% de los peregrinos han recorrido el Camino Francés; el segundo Camino más popular es el Caminos del Norte; el Camino Primitivo y la Vía de la Plata tienen la misma importancia, pocos recorren el Camino Inglés y aún menos el Camino Portugués. De ellos 9 siguen hasta Finisterre.

GRÁFICO 60.



Fuentes varias. Elaboración propia.

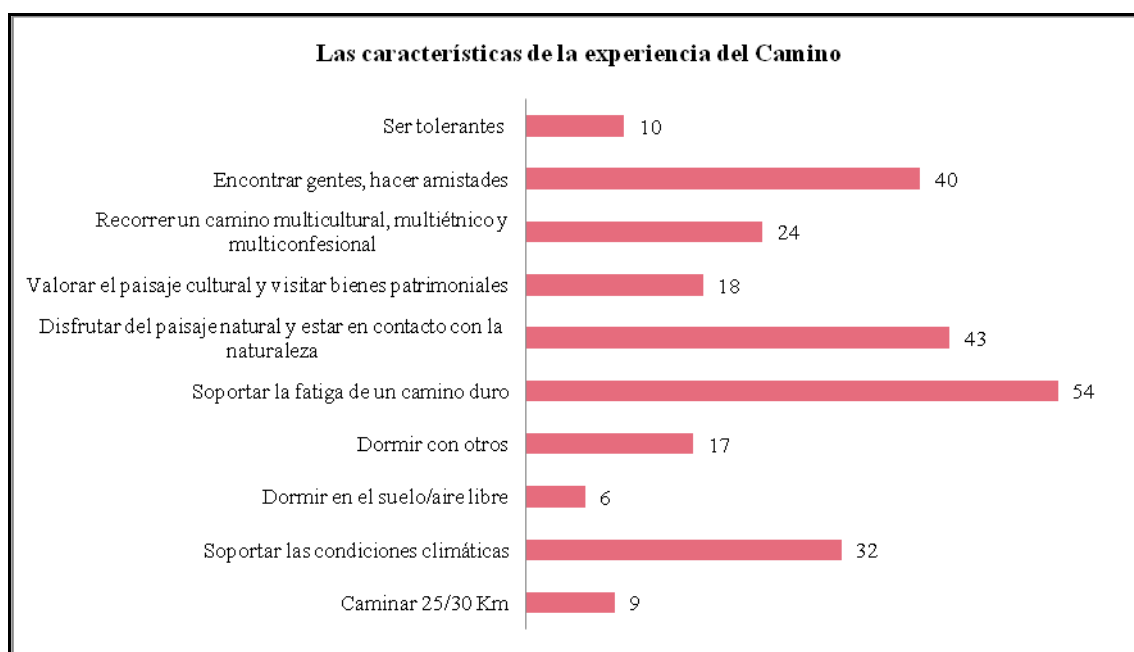
CUADRO 26. El Camino: una experiencia que empieza en el lugar de origen

ASPECTO	FRECUENCIA
Preparación física	21
Preparación mental	8
Determinación y fuerza interior	17
Mochila de 10 Kg, bien equipada y organizada	17
Planificar la Ruta, etapas	7

Fuentes varias. Elaboración propia.

Con respecto a las siguientes variables, hay que considerar que en cada testimonio de viaje se recoge más de una respuesta por bloque, con lo cual los valores se refieren a la frecuencia del aspecto en cuestión. El Camino de Santiago es una experiencia que empieza en el lugar de residencia, en el sentido que es una experiencia que requiere preparación, en primer lugar física y luego mental. En este bloque relativo a la *imagen anterior* de Camino y en el bloque sucesivo relativo a la experiencia, resalta la necesidad de poseer determinación para emprender semejante experiencia dura y fatigosa. Por esta misma razón, es muy importante equipar la mochila con lo esencial, para que no esté cargada de cosas inútiles que harían el andar más complicado.

GRÁFICO 61.

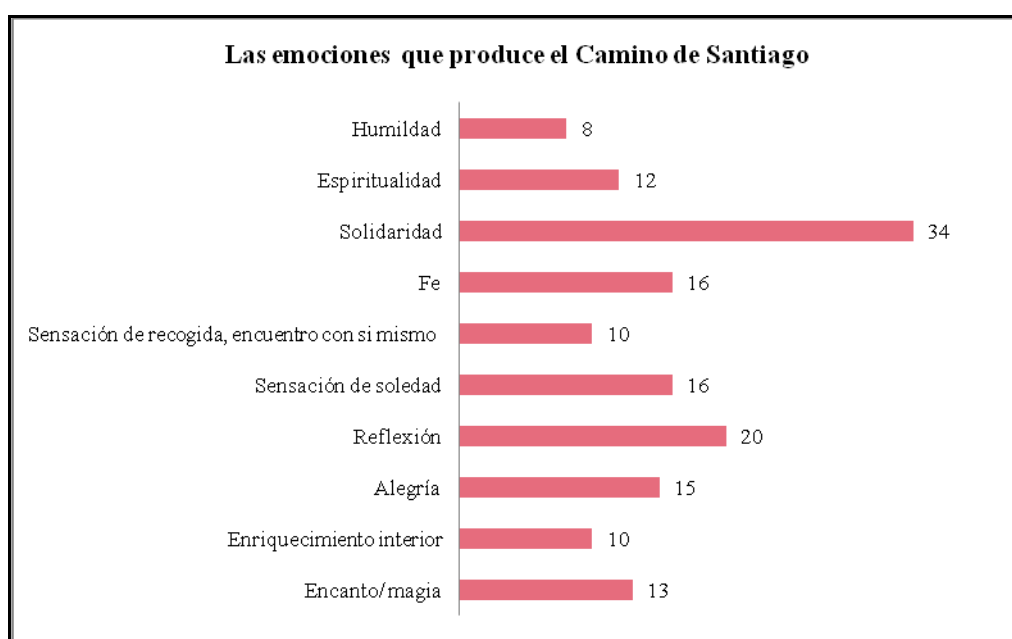


Fuentes varias. Elaboración propia.

Como se ha indicado con anterioridad, en 54 testimonios destaca la fatiga que supone hacer el Camino de Santiago; otra característica también relevante es la posibilidad de

disfrutar del paisaje natural y estar en contacto con la naturaleza, poniendo de manifiesto como el paisaje sea un motivo de atracción en el desarrollo del turismo (Vera, López, Marchena y Anton, 1997). Estas aportaciones ponen de manifiesto que el Camino permite redescubrir una dimensión poco valorada durante la vida cotidiana: la dimensión humana y la posibilidad de encontrar gentes y hacer nuevas amistades. La “humanidad” del Camino es multicultural y multiconfesional: a lo largo de “las rutas” se reúnen gentes de distintas procedencias; de esta manera, el Camino es un mundo a lo largo del cual se puede escuchar una “babel” de idiomas. Vivir en el Camino implica aceptar las distintas condiciones climáticas, sean estas lluviosas o muy calurosas. En sus descripciones, los peregrinos destacan los tramos a lo largo de los cuales han tenido que soportar el calor (por ejemplo las Mesetas) o han tenido que convivir con las continuas lluvias o el frío. Por lo tanto, hay que ser conscientes que estas condiciones y también el cambio de las mismas a lo largo del día es parte de la experiencia. Pero la convivencia más importante es aquella con los otros peregrinos, que exige tolerancia y paciencia, ya que hay que estar preparados para dormir en grandes habitaciones con gente de todo tipo o incluso dormir en el suelo.

GRÁFICO 62.

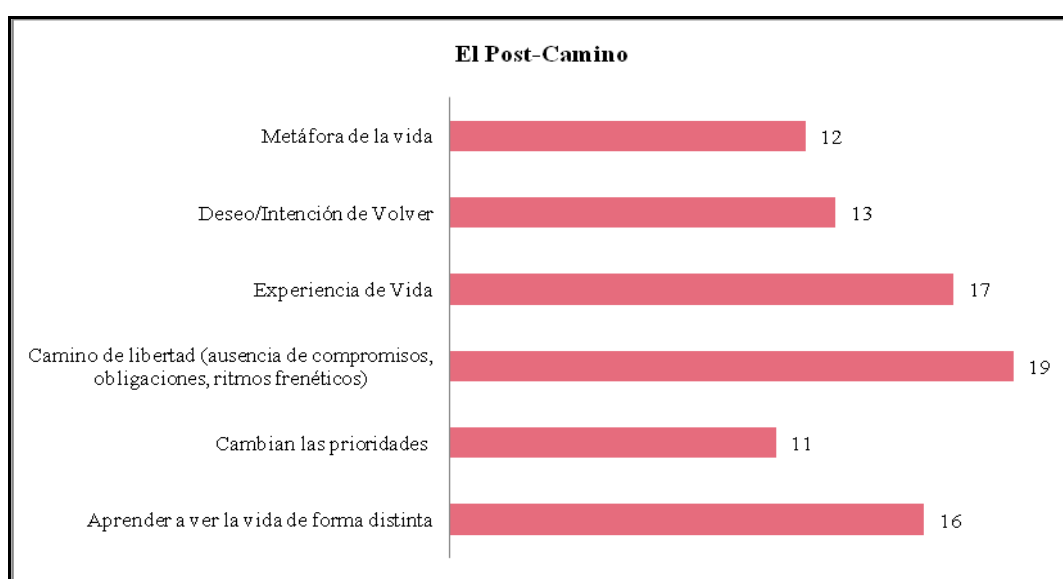


Fuentes varias. Elaboración propia.

Las descripciones del Camino de Santiago se centran en las emociones y las sensaciones que se “experimentan” durante varios días; entre éstas la más importante es la solidaridad. A lo largo del Camino de Santiago se “representa” otra dimensión, otro mundo; entre los

peregrinos que aprenden a convivir con esta realidad se crea inevitablemente una sensación de solidaridad, que se traduce en apoyo, ayuda o empatía. A lo largo del Camino de Santiago cada uno elige el ritmo más adecuado, y es por esta razón que puedes no volver a encontrar las mismas personas. Durante el Camino se dispone de mucho tiempo y ésto favorece la reflexión; la sensación de soledad que algunos comentan no siempre es casual; de hecho, a pesar de “caminar” en compañía, muchos buscan la soledad, el encuentro con su dimensión interior, que los enriquece. Estas sensaciones refuerzan la imagen de “espiritualidad” que se le asocia al Camino. No faltan emociones como fe, alegría y magia. A través de este análisis, se pone de manifiesto que la imagen del Camino es sobre todo una imagen inmaterial, hecha de sensaciones y emociones, consejos y advertencias, y como cualquier imagen se mantiene a la vuelta. En el caso del Camino de Santiago, su permanencia queda marcada a nivel material a través de estos relatos de viaje y a nivel inmaterial en el interior de los peregrinos. De hecho, a través de la lectura de los testimonios de viaje resulta una experiencia catártica que transforma la forma de vivir y las prioridades. En la mayoría de los casos, el Camino de Santiago es un camino de libertad; el peregrino es libre de compromisos y constricciones de la vida diaria, es libre de ritmos frenéticos, ya que el tiempo adquiere otro significado. La mayoría está de acuerdo en valorar el Camino como una experiencia que te enseña a vivir la vida de forma distinta y valorando lo importante. Si mudamos el hecho práctico de llevar en la mochila solo lo útil a la vida real, el resultado es la bien conocida metáfora del Camino de la vida.

GRÁFICO 63.



Fuentes varias. Elaboración propia.

Este creciente fenómeno de escribir relatos de viaje es un comportamiento interesante, porque aporta a los estudios jacobeos una nueva perspectiva para investigar el comportamiento del peregrino. Desde luego, no podemos desconocer su aporte a las informaciones, a las cuales los potenciales peregrinos acceden de forma gratuita, al contrario de algunas guías de viaje. En definitiva, además de un *turista 2.0*, también existe un *peregrino 2.0*. que se organiza y se informa a través de los numerosos recursos que le ofrece la red, puesto que en los foros solicita consejos, comparte dudas e incluso busca compañeros de viaje. Sin embargo, sería interesante una investigación que analizase el comportamiento de este “individuo móvil contemporáneo” cuya experiencia peregrinatoria nace en la red. Esta última “práctica” no tiene que ser necesariamente posterior a su vuelta; de hecho, hay numerosos peregrinos que cada día de su camino publican el resumen de su jornada o fotos en su blog.

9.11. CONCLUSIONES

En este último capítulo hemos presentado una gran cantidad de datos y resultados que, en realidad, reclaman un estudio más profundo y detenido de cara a una posible publicación. Pero, como ocurre en muchos casos, llega el momento en el cual los tiempos se reducen, los recursos terminan y hay que terminar la tesis.

El análisis estadístico-descriptivo confirma que, de acuerdo con las tendencias generales del mercado español, Santiago de Compostela y el Camino refuerzan su posición en el mercado turístico italiano. El hecho de que la mayoría de los italianos que se alojan en Galicia lo haga en Santiago, nos lleva a considerar que ellos identifican Galicia con Santiago de Compostela, meta del Camino. Evidentemente, también en el mercado turístico italiano, “*el lugar sagrado y el camino de peregrinación*” están estrechamente relacionados.

En general, las imágenes sirven para resaltar el “valor añadido” y la “personalidad” del lugar, que en estos casos, tienen su origen en la historia religiosa cristiana. Para nuestra investigación hemos optado por analizar la imagen inmaterial que crean, poseen y difunden turistas y peregrinos, dándoles “voz”. Hoy en día ya no solo se editan numerosas guías de viajes, sino que la red es una fuente de todo tipo de información; como consecuencia, en la misma se crean y se difunden continuamente distintas tipologías de imágenes, a través de los relatos de experiencias, diarios de viajes, consejos, etc. Estas “informaciones” no pueden ser

ignoradas por parte de los operadores del sector turístico, en cuanto determinan con creciente peso el comportamiento del potencial turista o peregrino. Por estas razones, hemos combinado la dimensión fenomenológica del turista y peregrino (sensaciones, emociones, etc.) y las tecnologías, investigando “las imágenes” presentes en la red. De hecho, debido a la pluralidad de los “navegantes activos” en la red, cualquier destino turístico ya no tiene una imagen, sino tantas imágenes cuantas son sus descripciones, como también afirmaba Kevin Lynch refiriéndose a la ciudad en general:

“Parece haber una imagen pública de cada ciudad que es el resultado de la superimposición de muchas imágenes individuales (...). Cada representación individual es única y tiene cierto contenido que solo rara vez o nunca se comunica (...)” (Lynch, 2008:61).

Las investigaciones en la red y el trabajo de investigación social nos han aproximado a estas imágenes inmateriales y no neutrales; hemos destacado los hitos, los nodos, las sendas, los bordes y el distrito (Lynch, 1971, 2008 ed. española) que componen la imagen mental de los visitantes italianos en Santiago de Compostela. También hemos resaltando las “emociones positivas” asociadas a la visita a la ciudad y, sobre todo, al Camino de Santiago; éstas respaldan las intenciones de promover estos dos productos turísticos estrellas de Galicia en el mercado italiano en el marco del Proyecto Turismo Experiencial y la creciente difusión del marketing experiencial, por el cual las experiencias cobran cada vez más importancia (Vera, López, Marchena y Anton, 2011).

CAPÍTULO 10.

CONCLUSIONES

En nuestra investigación remarcamos la importancia de conceptos como Sagrado, Religión, Poder, sin olvidar las palabras claves: Espacio e Imagen. Relacionamos todos ellos para aplicarlos a diferentes ámbitos de investigación (paisaje, literatura o turismo, etc.) y esto nos permitió poner de manifiesto el carácter multifacético de una cultura religiosa. De este modo, a partir de la Geografía de las Peregrinaciones acudimos a la Geografía Cultural adoptando la perspectiva de la Geografía del Poder, de la Geografía del Patrimonio y de la Geografía del Turismo. Todo ésto demuestra como: “*the sacred has increasingly come to permeate geography debate about identity (...), politics (...), motions (...) and the geographies of everyday life*”¹⁷⁷ (della Dora, 2011:163).

10.1. ¿HEMOS AVERIGUADO NUESTRAS HIPÓTESIS?

Cuando comenzamos esta investigación, nos planteamos como objetivo conocer como se había creado la imagen de Santiago de Compostela y del Camino en Italia. Asimismo, en este capítulo conclusivo, además de resumir los resultados de la investigación indicaremos si y en qué modo pudimos averiguar las hipótesis planteadas al comienzo. Por estas razones, a continuación retomaremos dichas hipótesis relacionándolas con los resultados:

I. Pudimos comprobar que *el paisaje es un imago mundi*; en el mismo se despliegan y se hacen evidentes las relaciones de poder y se concretan los sistemas culturales. En consecuencia, el paisaje religioso está plasmado por las prácticas y los valores de las peregrinaciones físicas y metafísico-espirituales. Pudimos reforzar la posición según la cual ambos el Paisaje y el Patrimonio son imágenes que pueden ser analizadas en función de las expresiones culturales (Collignon, 1999). En el caso de la región de Apulia averiguamos el concepto de “contagio de la sacralidad” analizando de qué manera, a partir de un núcleo constituido por una estructura religiosa, se originó un espacio sagrado; este fue el caso de la aldea de San Jacobo en Lucera y en Foggia. En Barletta y en Bari, a partir de la iglesia nació el barrio de San Jacobo; en el caso de Molfetta, desde el cenobio se creó el puerto San Jacobo; y, sin olvidar, el Barrio de San Jacobo en Laterza. Todos estos espacios sagrados estaban próximos a una vía de comunicación.

¹⁷⁷ Traducción propia: “*Lo sagrado impregna cada vez más a los debates geográficos acerca de la identidad (...); de la política (...); de la movilidad (...) y de la geografía de la vida cotidiana*”.

Analizamos las estructuras religiosas como hospitales, cementerios e iglesias; destacamos su localización para poner de relieve la organización del espacio. Por ejemplo, los hospitales jacobeos en Apulia surgieron en las ciudades de Barletta, Molfetta y Monopoli, o sea en tres ciudades portuarias. Por lo que se refiere a las iglesias con advocación jacobea, mencionamos su localización urbana en las ciudades de Bari, Barletta, Molfetta y Trani, donde las iglesias surgen todas próximas al mar, a lo largo de una directriz que era la vía de la costa.

II. *El patrimonio es un legado del pasado* y, a pesar de estar determinado por las interpretaciones del presente, conserva sus relaciones con la cultura que lo ha originado. En nuestro caso atendimos a un paisaje religioso, y atribuimos al patrimonio la función de elemento signifiante de la región sagrada que contribuyó a crear el *milieu* de la misma. En tal sentido, consideramos que para investigar el patrimonio había que adoptar una “perspectiva semiótica”, también necesaria cuando estamos investigando una imagen. En nuestro análisis avanzamos una línea interpretativa según la cual el bien patrimonial es un referente simbólico y un “enlace” (significante) a un “sistema” (significado). Adoptamos la metáfora del hipertexto para aludir al valor histórico, artístico, político y, desde luego, geográfico del patrimonio. Pudimos averiguar estas consideraciones a la hora de interpretar el patrimonio con advocación jacobea de Apulia; recurrimos a la historia territorial, a la historia del arte y al sistema simbólico-jacobeo. Todos ellos sirvieron para determinar las relaciones entre el bien patrimonial y el Camino de Santiago.

III. *El culto jacobeo en Italia ha sido diferentemente investigado según las regiones*: a la hora de analizar algunos estudios anteriores hemos apreciado una situación heterogénea, que pretendimos reducir a través de nuestros resultados en la región de Apulia. Por ejemplo, por lo que se refiere a las investigaciones de testamentos y legados, no existía en Apulia un estudio que recopilase estas “señas de la peregrinación jacobea”.

IV. Existen *fuentes históricas* que reclaman su utilidad para los estudios jacobeos; por esta razón, destacamos la importancia de los testamentos (capítulo V), de las escrituras de fundación (capítulos V y VII) y de las correspondencias (capítulo VII). Gracias a nuestra investigación archivística pudimos corroborar la idea según la cual el enfoque local enriquece estudios a nivel global.

V. *La actual imagen de Santiago de Compostela y del Camino es un legado del pasado.* El análisis del sistema simbólico jacobeo medieval y la lectura de la literatura odepórica italiana demuestran que la simbología de la peregrinación y la imagen de Santiago de Compostela tienen su origen en la historia religiosa cristiana. En varias ocasiones, se asocia una imagen a un lugar en cuanto ésta pertenece a la memoria; pero, para las imágenes turísticas, semejante herencia puede limitar las potencialidades turísticas del lugar representado. Afortunadamente, reconocimos que tanto la ciudad de Santiago de Compostela cuanto el Camino ya no se entienden solo desde el punto de vista religioso.

VI. La imagen es el resultado de acciones realizadas por parte de distintos actores. Durante la Edad Media, era la Iglesia (en cuanto Institución); luego fueron los peregrinos y los viajeros. Hoy se habla más bien de imagen turística, pero pese a la importancia de las instituciones públicas y privadas en la producción de la misma, no pudimos ignorar la contribución de los viajeros. Por lo tanto, resultó que *los peregrinos son desde siempre responsables de la creación y de la divulgación de la imagen de Santiago de Compostela y del Camino*. Todo ello lo pudimos comprobar con respecto a:

✓ *Camino físico*: las prácticas y los ritos de la peregrinación semantizan el espacio, dándole el valor de “sagrado”. Además, para satisfacer las necesidades de los peregrinos se construyeron albergues y santuarios. En realidad, este proceso de “significación” no ha terminado, ya que muchos siguen peregrinando hasta Compostela. A pesar de guardar los objetos de la simbología jacobea, hoy el camino físico se ve renovado en las modalidades y en las motivaciones de peregrinaje. Con respecto al camino físico, también debemos recordar el papel divulgador de la literatura jacobea italiana, a pesar de que en algunos casos los autores no pueden ser llamados peregrinos.

✓ *Camino metafísico*: todos aquellos que no podían ir a Santiago “optaban” por “modalidades de peregrinación compensatorias”, que llamamos *peregrinaciones in situ*. Desde nuestro estudio se resaltó que los *peregrinos in situ* externalizaban su fe legando sus bienes, ordenando la construcción de obras pías o pidiendo sepultura en estructuras sagradas con advocación jacobea. En tal sentido, analizamos varios ejemplos de obras pías, poniendo de relieve el significado simbólico de las decoraciones o de la iconografía de las mismas.

✓ *Camino virtual*: siendo el peregrino un ser humano, tiene que adecuarse a la época en la cual vive y, por lo tanto, antes de desplazarse físicamente es un *peregrino 2.0*. Con este término nos referimos al actual colectivo de peregrinos que “*rethink the sacred*” (della Dora, 2011:164), y que, informándose en la red, se mueve “virtualmente” por este espacio, recorriendo un camino virtual. Los viajeros y peregrinos pueden “conocer” con antelación los lugares del camino, las infraestructuras del mismo e, incluso, acercarse a las experiencias que se disponen a vivir.

10.2. ¿CÓMO INVESTIGAMOS LO SAGRADO?

A la hora de redescubrir el valor de lo Sagrado y su utilidad científica, aprendimos a ver con los ojos de la cultura que lo generó y a reconocer su presencia y su influencia en las esferas de la vida humana. De hecho, afirmamos que lo Sagrado y la Religión son dos “fuerzas” que dan origen a los lugares sagrados, con lo cual afectan al sistema que los rodea. Para la geógrafa Veronica della Dora (2011), la teorización y el estudio de lo sagrado se ha caracterizado por un cambio metodológico, cada uno orientado a conseguir la comprensión de la esencia de lo sagrado. De este modo, retomando las pautas metodológicas indicadas por la autora (2011), resumimos a continuación los resultados de la investigación:

I. *Enfoque estructuralista*: los marcos teóricos conceptuales que analizamos en el primer capítulo relativo a las posturas de Mircea Eliade (1959), Peter Berger (1971) y José Severino Croatto (2002) definen el espacio sagrado como ontológicamente dado; para ellos, lo sagrado reside en la naturaleza del lugar. Acercándonos a nuestro contexto geográfico, nos referimos al historiador Georges Dumézil (1977), según el cual lo sagrado es un elemento que vincula a las culturas indoeuropeas “*sagrado indoeuropeo*”. Los seres humanos se han comprometido en la búsqueda (o creación) de “lugares sagrados”, que se diferencian por tener “algo único”. En el caso de Santiago de Compostela, fue el descubrimiento de la reliquia (la *Inventio*) a conferir un carácter sagrado a la urbe.

Pusimos de manifiesto la consolidación de la región sagrada a raíz de la necesidad del *homo religious* de expresar su subjetividad a través de un proceso de materialización de fe,

valores y creencias. Asimismo, diferenciamos los *productos culturales religiosos* que estructuran el espacio sagrado en “materiales” (objetos, reliquias, imágenes, estatuas, etc.) y “no materiales” (símbolos, mitos, ritos, fenómenos de la naturaleza, etc.). En tal sentido, avanzamos una metodología de investigación del espacio sagrado que toma en consideración: la topografía, el componente humano y el sistema cultural religioso. Los resultados de este análisis ceden el paso al siguiente aspecto enfoque del lugar sagrado.

II. *Enfoque post-moderno*: el espacio sagrado no es únicamente sagrado, ya que es difícil marcar los límites del mismo y, por lo tanto, la identidad sagrada de un espacio convive con otras. A tal propósito, en nuestro análisis indicamos en varias ocasiones que las interpretaciones realizadas están guiadas por nuestros intereses. Efectivamente, no se puede adoptar una visión absoluta, puesto que la movilidad del ser humano hace inevitable la convivencia de distintas culturas, lenguajes y sistemas de valores. Eso lo averiguamos gracias a las rutas de peregrinación, que se desarrollan a distintas distancias a lo largo de territorios, sin tener en consideración los límites nacionales. Hoy, estas rutas son espacios de encuentros interculturales e interreligiosos. Los resultados de la investigación del noveno capítulo destacaron cómo los valores y las significaciones del “espacio del Camino y del lugar sagrado-Santiago” varían en función del ser humano, como también confirmó el análisis de la creciente diferenciación de las motivaciones del peregrinaje confirmando esta afirmación.

De la misma manera, a pesar del significado del concepto de “Región”, con la expresión Región Sagrada no quisimos fijar un territorio con límites bien marcados, sino nos referimos a un espacio reconocible por ser una *región cultural y funcional*, con señas de una cultura en un espacio sagrado que está jerárquicamente organizado. Por lo tanto, a partir de una abstracción conceptual, apreciamos que la *circulation* contribuye a la creación de una región sagrada y, con eso, a una intensa difusión de prácticas y modelos culturales a lo largo de vías de peregrinajes. En otras palabras, la región sagrada no es una región aislada, sino es una “capa” que se suma a las demás regiones (sin sobreponerse), sean estas físicas, económicas, etc. Analizamos como la movilidad del ser humano da lugar a una región cultural a gran escala, como fue el caso de Apulia. Sin esta red de circulación, el intenso flujo de saberes, valores e ideas no habría tenido lugar, ni habría existido el patrimonio con advocación jacobea. En definitiva, si no empleamos el término región sagrada, ¿cómo podríamos llamar a estas similitudes de símbolos, ideas, representaciones e imágenes? Evidentemente, nada es casual sino responde a un proyecto determinado de unas instituciones, que, al fin y al cabo, están

formadas por seres humanos. Por todo ello, el estudio de los lugares sagrados (y no sólo) exigió adoptar un punto de vista humano, puesto que es la cognición humana que nos revela la naturaleza de los mismos.

Otra realidad que confirmó este enfoque post-moderno es la secularización de los espacios sagrados, en los cuales lo sagrado parece haberse convertido en un atractivo turístico. Indicamos la presencia de unas relaciones entre peregrinaje y turismo (Cohen, 1992; Trunbull, 1992; Rinschede, 1992; Gil de Arriba, 2006) aunque destacamos una brecha entre los polos peregrinaje (sagrado) vs. turismo (secular), que se compensa con el turismo religioso (Collins-Kreiner, 2010). Otra de las ideas que hemos consolidado es la de considerar el turismo como una metamorfosis moderna del peregrinaje y del viaje, así que la secularización ha trasformando los lugares en sitios turísticos. En este estudio pudimos demostrar como el lugar sagrado “Santiago de Compostela” se ha convertido en meta de viajes religiosos y de turismo cultural. Lo mismo acontece con el Camino, que es claramente un producto turístico capaz de satisfacer una pluralidad de exigencias turísticas. A tal fin, el análisis estadístico-descriptivo permitió leer este “cambio de imagen” sobre todo con respecto a las motivaciones de los turistas italianos. Por todo ello, primero, se confirmó el carácter sagrado y espiritual de la experiencia, y, luego, se reconoció una secularización del Camino de Santiago y una turistificación del lugar sagrado “Compostela”.

En definitiva, corroboramos la hipótesis según la cual el “responsable” de esta resemantización (Lopez y Pazos Otón, 2009a) es el ser humano que sigue adecuando y modificando los espacios según las necesidades de la época en la cual vive.

III. *Enfoque más que representativo*: ya en el primer capítulo asentamos la idea según la cual: *“los estudios actuales acerca de la peregrinación redescubren la metodología fenomenológica como herramienta de investigación de la experiencia humana, de sus prácticas, sentimientos y emociones”*. Desde el comienzo, resaltamos la importancia de la dimensión interior del individuo y de sus emociones y, en este sentido, nos adentramos en el mundo interior del peregrino. Efectivamente, sin este enfoque no hubiéramos podido comprender la naturaleza del lugar sagrado, cuya experiencia cambia según los individuos; de hecho, como es indicado por V. della Dora (2011), un espacio sagrado no puede ser investigado sin considerar el valor de la experiencia espiritual del mismo. Asimismo, el Camino de Santiago fue un ejemplo adecuado para alcanzar estos objetivos, puesto que el peregrinaje es el lugar de experiencias de una soledad moral que desalienta las energías,

agrava la fatiga, inclina al abandono y la única compañía “permitida” es la de la naturaleza (Oursel, 1978). Los diarios de viajes de los peregrinos italianos demostraron que, a lo largo del Camino, se concentran distintas tipologías de experiencias. En realidad, estas mismas fuentes odepóricas contemporáneas confirmaron que la motivación influye en el valor experiencial del peregrinaje. Por estas razones, la geografía de la peregrinación estudia cómo cambia la experiencia de la peregrinación (Collins-Kreiner, 2010).

En nuestra investigación propusimos tres maneras para acercarse al punto de vista humano.

En primer lugar, analizamos los testamentos de los peregrinos medievales; a pesar de ser documentos jurídicos, comprobamos la idea según la cual los mismos se fundan en un sistema cultural-religioso por el cual el peregrinaje era una experiencia religiosa para acercarse a lo sagrado, se creía que sus efectos salvíficos podían seguir después de la muerte. Ésto nos permitió defender la utilidad de los documentos históricos para la geografía de la peregrinación, ya que son: productos culturales (Guriévich, 1990) de un sistema religioso; señas de la peregrinación; índices de devoción y de difusión del culto; objetivización de la fe del testador y productos de la economía salvífica. En nuestra investigación averiguamos su utilidad para el estudio de la peregrinación y del espacio sagrado en cuanto aportan informaciones con respecto a la movilidad, a la historia territorial y al *valor experiencial-devocional*. Con respecto a este último aspecto, a través de los testamentos investigamos la devoción personal, ya que su valor añadido reside en su contenido: voluntades humanas y disposición acerca de la acción del ser humano. Todo eso con el paso del tiempo se refleja en su cultura y en su entorno. Los testamentos indicativos de las voluntades de sepultura facilitaron el estudio de la difusión del culto y del apego al lugar en su vertiente devocional. A través de los mismos, nos acercamos a la “entrega” del fiel a la protección del santo espiritualmente y materialmente. Por estas razones, consideramos que para la geografía de lo sagrado estos documentos ponen de manifiesto un comportamiento social (Gai, 1993) o una costumbre humana.

Un segundo acercamiento al valor experiencial ha sido posible gracias al análisis de la literatura odepórica del peregrino italiano a Compostela, sobre todo la de la Época Moderna. La literatura se confirma como una herramienta de investigación de imágenes, reflejando una realidad humana, más o menos compleja, en la cual el autor pone a prueba su “*capacity for symbolization*” (Tuan, 1977). Del análisis de las obras, destacamos la experiencia de los

peregrinos modernos, en concreto, sus sensaciones, percepciones y concepciones. Todas estas simbolizaciones e imágenes revelaron su cognición y percepción del mundo. Este planteamiento basado en el enfoque experiencial tuvo como resultados: la creación de lugares sagrados (y de sus imágenes) y la difusión de la imagen del peregrinaje como manera para alcanzar un objetivo.

La imagen resultante del Camino de Santiago de Compostela es la de un camino difícil y peligroso, que lleva a la obtención de indulgencias; pero, el Camino ya no es solo religioso y espiritual, sino es también un viaje cultural, para visitar otros lugares, sagrados y no. Asimismo, la unión entre lo religioso y lo cultural convierte el peregrinaje en un “pretexto” para disfrutar de los beneficios que proceden del *estatus viatoris*. Por lo que se refiere a Santiago de Compostela, si durante la Edad Media la ciudad se distinguía por ser lugar sagrado, en época moderna destaca sobre todo su imagen de ciudad barroca; en las descripciones de las obras analizadas, los autores destacan elementos arquitectónicos, pero lo más importante es que, como si se tratara de guías de viaje, se aconseja a los lectores y potenciales turistas edificios, plazas, conventos, monasterios e iglesias que merecen la pena de ser visitados.

El tercer punto de vista fue el del turista y peregrino contemporáneo. Una vez más, empleamos el término imagen para indicar el conjunto de emociones, sensaciones, consejos, advertencias y rasgos generales que los peregrinos jacobeos atribuyen al Camino. Con respecto a las sensaciones, la más destacada es la solidaridad; le siguen la reflexión, la sensación de soledad y el encuentro con la dimensión interior. Muchas de las sensaciones y de las emociones comentadas refuerzan la imagen de “espiritualidad” asociada al Camino. Pudimos comprobar que la imagen del Camino es sobre todo inmaterial y, como cualquier imagen, persiste a la vuelta. En este sentido, vimos como dicha permanencia queda marcada a nivel material a través de relatos de viaje y a nivel inmaterial en el interior de los peregrinos.

10.3. LA IMAGEN DE SANTIAGO DE COMPOSTELA Y DEL CAMINO EN ITALIA

Nuestro recorrido a lo largo de la historia nos informa que la imagen del Camino y la de Santiago de Compostela proceden de la historia religiosa y han sido creadas por el *homo viator* medioeval, que las llevaba consigo en sus Caminos. Pero, con el paso del tiempo, a esta imagen religiosa se ha ido asociando una imagen cada vez más secular, que ha coincidido con una evolución y transformación del peregrinaje en viaje cultural.

Hoy, el análisis estadístico-descriptivo pone de relieve que Santiago de Compostela y el Camino poseen un buen posicionamiento en el mercado turístico italiano, por el cual estos dos recursos están estrechamente relacionados. Por ejemplo, en el caso de la ciudad de Santiago de Compostela, hemos apreciado que existen aspectos que destacan de la ciudad, mientras que otros quedan desconocidos. Asimismo, para los turistas italianos la ciudad de Santiago es una:

- ✓ *Ciudad religiosa.*
- ✓ *Ciudad histórica y meta de peregrinaje.*
- ✓ *Ciudad cultural.*

El enfoque fenomenológico que adoptamos es una herramienta que puede ser también “utilizada” por parte de los operadores del sector turístico, en cuanto las emociones y las sensaciones destacadas determinan con creciente peso el comportamiento del potencial turista o peregrino en la actualidad. Con respecto a las “emociones positivas” asociadas a la visita a la ciudad o al Camino de Santiago, las mismas respaldan las intenciones de promover estos dos productos turísticos estrellas de Galicia en el mercado italiano en el marco del Proyecto Turismo Experiencial.

CAPITOLO 11.

CONCLUSIONI

Nella nostra ricerca ci siamo soffermati su concetti fondamentali quali Sacralità, Religione e Potere, senza dimenticare le parole chiave della tesi: Spazio e Immagine. Li abbiamo messi tutti in relazione e li abbiamo applicati a differenti ambiti di ricerca (paesaggio, letteratura e turismo). In questo modo, abbiamo voluto mettere in evidenza la natura multiforme di una cultura religiosa. Così, abbiamo assunto il punto di vista della Geografia dei Pellegrinaggi e abbiamo interrogato la geografia culturale adottando la prospettiva della Geografia del Potere, la Geografia dei Beni Culturali e la Geografia del Turismo. Tutto ciò dimostra che: *“the sacred has increasingly come to permeate geography debate about identity (...), politics (...), motions (...) and the geographies of everyday life”* (della Dora, 2011:163).

11.1. ABBIAMO VERIFICATO LE NOSTRE IPOTESI?

Quando abbiamo iniziato questa ricerca, il nostro obiettivo era conoscere il processo di creazione e diffusione dell'immagine di Santiago de Compostela e del Cammino in Italia. Nel presente capitolo conclusivo, oltre a riassumere i risultati dell'indagine, analizziamo se e come abbiamo verificato le ipotesi indicate all'inizio; pertanto, a continuazione riprendiamo tali ipotesi e le mettiamo in relazione con i risultati:

- I. Abbiamo verificato in che modo il paesaggio è un'*imago mundi*, nella quale hanno luogo le relazioni di potere ed i sistemi culturali si rendono evidenti. Di conseguenza, abbiamo affermato che il paesaggio religioso è plasmato dalle pratiche e dai valori che caratterizzano i pellegrinaggi “fisici e metafisico-spirituali”. Ciò ci ha permesso di rafforzare la posizione secondo la quale il paesaggio e il patrimonio sono immagini che possono essere analizzate in funzione delle espressioni culturali (Collignon, 1999). Il nostro caso studio, la regione Puglia, ha confermato l'esistenza di un effetto "contagio del sacro"; difatti, abbiamo analizzato in che modo da un nucleo originariamente costituito da una struttura religiosa sia nato uno spazio sacro. Questo è stato il caso del casale di San Giacomo a Lucera e a Foggia. Mentre, nelle città di Barletta e Bari, la chiesa dette origine al quartiere di San Giacomo; nel caso di Molfetta, il toponimo di Porto San Giacomo fu dovuto alla presenza del monastero; infine, non dimentichiamo il quartiere di S. Giacomo a Laterza. Tutti questi spazi sacri si trovavano vicino a una via

di comunicazione. L'analisi delle strutture religiose, come ospedali, cimiteri e chiese ha reso evidente in che modo la loro posizione fosse funzionale all'organizzazione dello spazio. Per esempio, gli ospedali jacopei della Puglia si trovano soprattutto nelle città di Barletta, Molfetta e Monopoli, vale a dire in tre città portuarie. Per quanto riguarda le chiese dedicate a San Giacomo, nelle città di Bari, Barletta, Molfetta e Trani avevano, e hanno, una posizione urbana e sorgono vicino al mare, lungo quella che era la Via Litoranea Adriatica.

- II. Il Patrimonio è un'eredità del passato e, pur essendo determinato dalle interpretazioni del presente, conserva un legame con la sua cultura d'origine. Nel nostro caso abbiamo studiato un paesaggio religioso e abbiamo attribuito al patrimonio il ruolo di "significante" della regione sacra, poiché contribuisce a definire il *milieu* della stessa. Per studiare il patrimonio, abbiamo suggerito una "prospettiva semiotica", alla quale si ricorre quando si "legge" un'immagine. Secondo tale metodo d'interpretazione del patrimonio, il bene patrimoniale è un elemento simbolico e un "*link*" (significante) ad un "*sistema*" (significato). In questo modo, abbiamo adottato la metafora dell'ipertesto per alludere all'insieme di valori storici, artistici, politici, e, naturalmente, geografici del patrimonio. Tali considerazioni si confermano quando interpretiamo il patrimonio pugliese dedicato a San Giacomo, per il cui studio abbiamo dovuto attingere alla storia del territorio e dell'arte e al sistema simbolico-jacopeo. Tutti questi saperi sono stati usati per determinare il rapporto tra il patrimonio dedicato a San Giacomo e il Cammino di Santiago.
- III. Il culto di San Giacomo in Italia è stato studiato in diverse regioni con differente attenzione, come dimostrano gli studi anteriori; pertanto, abbiamo cercato di arricchire gli studi jacopei in Italia con rispetto alla regione Puglia. Ad esempio, per quanto riguarda le indagini di testamenti e lasciti di pellegrini jacopei, in Puglia mancava uno studio che determinasse la diffusione di tali "segni del pellegrinaggio".
- IV. Ci sono fonti storiche che rivendicano la loro utilità per gli studi jacopei. Per queste ragioni, abbiamo dimostrato l'importanza dei testamenti (capitolo V), degli atti di fondazione di strutture religiose (capitoli V e VII) e delle lettere (capitolo VII). La

nostra ricerca d'archivio conferma che l'approccio locale agli studi jacopei rafforza una visione globale.

- V. L'immagine attuale di Santiago de Compostela e del Cammino è un retaggio del passato. L'analisi del sistema simbolico medievale jacopeo e la letteratura odeporea italiana dimostrano che il simbolismo del pellegrinaggio e l'immagine di Santiago de Compostela hanno le loro radici nella storia religiosa cristiana. In diverse occasioni, è possibile associare un'immagine a una località poiché appartiene alla memoria ma per le immagini turistiche questo tipo di retaggio può limitare il potenziale turistico del luogo rappresentato. Fortunatamente, abbiamo visto che la città di Santiago de Compostela e il Cammino non sono più considerati solo dal punto di vista religioso.
- VI. L'immagine è il risultato di azioni da parte di attori diversi. Durante il Medioevo fu la Chiesa (come istituzione), in seguito furono i pellegrini e i viaggiatori. Oggi il termine immagine è ampiamente utilizzato nel senso di "immagine turistica", però, nonostante l'importanza delle istituzioni pubbliche e private nella produzione della stessa, non si può ignorare il contributo dei viaggiatori. Difatti, abbiamo mostrato in che modo i pellegrini siano da sempre responsabili della creazione e della diffusione dell'immagine di Santiago de Compostela e del Cammino. Abbiamo potuto verificare tutto ciò per quanto riguarda:

✓ *Cammino fisico*: le pratiche e i riti che hanno luogo nello spazio del pellegrinaggio lo semantizzano, e in questo modo gli danno il valore di "sacro". Inoltre, per soddisfare le esigenze dei pellegrini, sono stati costruiti rifugi e santuari. In realtà, questo processo di "significazione" del Cammino non è terminato, giacché ancora oggi molti pellegrinano fino a Santiago de Compostela. Nonostante conservi gli aspetti originari del simbolismo jacopeo, l'attuale cammino fisico è rinnovato nei metodi e nelle motivazioni di pellegrinaggio. Inoltre, per quanto riguarda il percorso fisico, dobbiamo anche ricordare il ruolo di divulgatore della letteratura jacopea italiana, sebbene in alcuni casi gli autori non siano veri pellegrini.

✓ *Cammino metafisico*: chi non poteva andare a Santiago "sceglieva forme compensative di pellegrinaggio", abbiamo chiamato questi fedeli *pellegrini in situ*. Attraverso i testamenti e i legati si studiano le loro espressioni di fede: lasciando in eredità la proprietà a strutture religiose jacopee, ordinando la propria sepoltura in dette strutture o facendo costruire opere pie dedicate a San Giacomo. In effetti, l'analisi del patrimonio jacopeco in Puglia ha dato alla luce diversi esempi di opere pie, rendendo evidente il significato simbolico delle decorazioni o l'iconografia delle stesse.

✓ *Cammino virtuale*: il pellegrino è un essere umano e, come tale, deve adattarsi all'epoca storica in cui vive. Di conseguenza, prima di essere fisico, oggi, il cammino è virtuale; per questo motivo, abbiamo usato l'espressione *pellegrino 2.0*, per riferirci alla collettività attuale di pellegrini che "*rethink the sacred*" (Della Dora, 2011:164). Oggi il pellegrino s'informa in Internet, si muove "virtualmente" nello spazio, in particolare, in quello del cammino. In questo modo, i viaggiatori e i pellegrini possono "conoscere" in anticipo i luoghi che percorreranno e, soprattutto, le esperienze che gli aspettano.

11.2. COME STUDIARE LO SPAZIO SACRO?

Per analizzare il significato del Sacro e il suo valore scientifico, abbiamo cercato di vedere con gli occhi della cultura che li ha prodotti e a riconoscere la loro presenza nelle sfere della vita umana. Abbiamo affermato che il sacro e la religione sono due "forze" che danno origine ai luoghi sacri, involucrando anche il sistema che li circonda. Secondo la geografa Veronica della Dora (2011), la teorizzazione e lo studio del sacro sono stati caratterizzati da una distinta metodologia, ciascuna con la pretesa di giungere a una comprensione dell'essenza del sacro. Adoperiamo le linee guida metodologiche suggerite dall'autrice (2011) per classificare i nostri risultati:

I. *Approccio strutturalista*: i concetti analizzati nel primo capitolo che furono formulati dagli studiosi Mircea Eliade (1959), Peter Berger (1971) e José Severino Croatto (2002)

definiscono lo spazio sacro come ontologicamente dato. Per loro, il sacro è insito nella natura del luogo. Avvicinandoci al nostro contesto geografico, abbiamo fatto riferimento allo storico Georges Dumézil (1977), secondo cui il sacro è un elemento che accomuna le culture indo-europee: “*sacro indoeuropeo*”. Da sempre gli esseri umani sono impegnati nella ricerca (o creazione) di “luoghi santi”, che si distinguono fra loro per avere un elemento “unico”. Nel caso di Santiago de Compostela, è stata la scoperta delle reliquie (l’*Inventio*) a conferirle sacralità.

Abbiamo evidenziato il consolidamento della regione sacra in seguito alla necessità dell’*homo religious* di manifestare la sua soggettività attraverso un processo di materializzazione di fede, valori e credenze. In tal senso, abbiamo fatto una distinzione fra prodotti culturali religiosi “materiali” (oggetti, reliquie, immagini, statue, ecc.) e “non materiali” (simboli, miti, rituali, ecc.). Inoltre, proponiamo una metodologia di ricerca dello spazio sacro prendendo in considerazione: la topografia, l’elemento umano e il sistema religioso-culturale. I risultati di quest’analisi cedono il passo all’approccio post-moderno.

II. *Aproccio post-moderno*: lo spazio sacro non è solo sacro, poiché è difficile definire i suoi confini e, quindi, l’identità sacra di uno spazio convive con le altre. A questo scopo, abbiamo più volte indicato che le interpretazioni proposte sono guidate dai nostri interessi. Infatti, non si può adottare una visione assoluta dei fenomeni, perché la mobilità dell’essere umano rende indispensabile la convivenza di diverse culture, lingue e sistemi di valori. È ciò che abbiamo verificato grazie ai percorsi di pellegrinaggio, che si sviluppano su distanze diverse lungo territori, senza tener conto dei confini nazionali. Oggi, questi percorsi sono spazi d’incontri interculturali e interreligiosi; inoltre, i risultati dell’indagine del nono capitolo rivelano che i valori dello “spazio del Cammino e del santuario-Santiago” variano secondo la persona. In tal senso, va anche letta la crescente differenziazione delle motivazioni del pellegrinaggio.

Nonostante il significato del concetto di “Regione”, con l’espressione “Regione Sacra” non abbiamo voluto definire un territorio con confini ben evidenti, bensì abbiamo voluto indicare uno spazio riconoscibile con caratteristiche simili a quelle di una regione culturale e funzionalen. Nella regione sacra esistono segni di una cultura in uno spazio gerarchicamente organizzato; pertanto, grazie a un’astrazione concettuale, si comprende in che modo la *circulation* contribuisca alla creazione di una regione sacra e a un’intensa diffusione di pratiche e modelli culturali che si sono serviti dei Cammini di pellegrinaggi. In altre parole, la regione sacra non è isolata, ma è un “layer” che si aggiunge alle altre regioni (senza

sovrapporsi), siano esse fisiche, economiche, ecc. Abbiamo analizzato in che modo la mobilità degli esseri umani produce una grande regione culturale, come nel caso della regione Puglia. Senza questa rete di cammini, l'intenso flusso di saperi, valori e idee non sarebbe avvenuto, né sarebbe esistito il patrimonio dedicato a San Giacomo. Pertanto, se non usiamo l'espressione "regione sacra", quale altra definizione potremmo utilizzare per indicare questa comunanza di simboli, idee, rappresentazioni e immagini? Ovviamente, nulla è casuale ma risponde a un progetto d'istituzioni, che, dopo tutto, sono composte di esseri umani. Per tutti questi motivi, lo studio dei luoghi sacri (e non solo) richiede un punto di vista umano, giacché è la cognizione umana che rivela la loro natura.

Un altro aspetto che conferma quest'approccio post-moderno è la secolarizzazione degli spazi sacri, in cui il sacro sembra essere diventato un'attrazione turistica. Abbiamo indicato la presenza di un rapporto tra pellegrinaggio e turismo (Cohen, 1992; Trunbull, 1992; Rinschede, 1992, Gil de Arriba, 2006), anche se con un evidente divario tra i poli del pellegrinaggio (santo) e il turismo (laico), oggi compensato dal turismo religioso (Collins-Kreiner, 2010). In questo modo, abbiamo consolidato l'idea per cui il turismo è una metamorfosi moderna del pellegrinaggio e del viaggio e che la secolarizzazione sta trasformando i luoghi sacri in siti turistico. In definitiva, il luogo sacro "Santiago de Compostela" è diventato una meta di viaggi religiosi e di turismo culturale. Allo stesso modo, anche il Cammino è un prodotto turistico in grado di soddisfare una pluralità di esigenze; al fine di verificare queste considerazioni, ci siamo serviti dell'analisi statistico-descrittiva dei dati del turismo italiano, laddove le differenti motivazioni indicate confermano un cambio d'immagine. Da un lato, si evince l'importanza dell'esperienza sacra e spirituale, e dall'altro lato, si conferma la secolarizzazione del Cammino de Santiago e la turistificazione di "Compostela", dando ragione all'ipotesi secondo cui il "responsabile" di questa risemantizzazione (Lopez y Pazos Otón, 2009a) sia l'essere umano che adatta e modifica gli spazi in base alle esigenze dei tempi in cui vive.

III. *Approccio "more than representational"* (della Dora, 2011): sin dal primo capitolo abbiamo affermato che *"gli attuali studi sul pellegrinaggio stanno riscoprendo il metodo fenomenologico come strumento di ricerca dell'esperienza umana, delle pratiche, dei sentimenti e delle emozioni"*. Pertanto, sin dall'inizio abbiamo difeso l'importanza della dimensione interiore della persona e delle sue emozioni, e in questo senso ci siamo addentranti nel mondo interiore del pellegrino. Infatti, senza quest'approccio non avremmo

compreso la natura del luogo sacro, la cui esperienza cambia in base agli individui; come sostiene V. della Dora (2011), uno spazio sacro non può essere studiato senza considerare il valore dell'esperienza spirituale dello stesso. Il Cammino de Santiago è stato un buon esempio per raggiungere questi obiettivi, giacché il viaggio è l'esperienza della solitudine, scoraggia l'energia morale, aggrava la fatica, inclina all'abbandono e l'unica compagnia "permessa" è quella della Natura (Oursel, 1978). I diari di viaggio dei pellegrini italiani hanno dimostrato che lungo il cammino si concentrano diversi tipi di esperienze; inoltre, queste stesse fonti odeporeiche contemporanee hanno confermato che la motivazione condiziona il valore esperienziale di pellegrinaggio. In definitiva, oggi la geografia dei pellegrinaggi studia come cambia l'esperienza del pellegrinaggio (Collins-Kreiner, 2010). Nella nostra ricerca abbiamo proposto tre modi per avvicinarsi al punto di vista umano.

In primo luogo, abbiamo analizzato le volontà dei pellegrini medievali; pur essendo documenti legali, si basano su un sistema culturale-religioso che considerava il pellegrinaggio un'esperienza religiosa per avvicinarsi al sacro. Si credeva che i suoi effetti continuassero anche dopo la morte, per cui abbiamo sostenuto l'utilità di documenti storici per gli studi della geografia del pellegrinaggio perché sono: prodotti culturali (Guriévich, 1990) di un sistema religioso; segni di pellegrinaggio e di devozione; indici di diffusione del culto; oggettivazione della fede del testatore e prodotti dell'economia salvifica. Inoltre, li abbiamo adoperati per studiare la mobilità, la storia del territorio e il valore esperienziale ispirato alla devozione. Per quanto riguarda quest'ultimo, lo studio dei testamenti è una fonte di ricerca della devozione personale e la sua unicità risiede nel suo contenuto: volontà e disposizione dell'azione umana. Nel corso del tempo, tutto ciò si riflette nella cultura e nell'ambiente; per esempio, le volontà di sepoltura hanno permesso studiare la diffusione del culto e della territorialità dal punto di vista della devozione. Gli stessi sono stati dei modelli per riconoscere come i fedeli affidavano sé stessi e i loro beni al santo a cui erano devoti per ottenere protezione. Per queste ragioni, riteniamo che per la geografia del sacro, tali documenti studino il comportamento sociale (Gai, 1993) o un'abitudine umana.

Un secondo approccio al valore esperienziale è stato l'analisi della letteratura odeporeica jacobea italiana, in particolare quella dell'epoca moderna. La letteratura si è rivelata, ancora una volta, uno strumento di ricerca d'immagini, che riflettono una realtà umana e in cui l'autore mette alla prova la sua "*capacità di simbolizzazione*" (Tuan, 1977). L'analisi delle

opere evidenzia l'esperienza dei pellegrini moderni, soprattutto per quanto riguarda i loro sentimenti, percezioni e concezioni, che fanno conoscere la loro cognizione e percezione del mondo. Inoltre, quest'approccio esperienziale genera luoghi sacri (e le loro immagini) e rappresentazioni del pellegrinaggio come un mezzo per raggiungere un fine.

Risulta un'immagine del Cammino de Santiago de Compostela difficile e pericoloso, ma che assicura indulgenze. Già in epoca moderna, il Cammino di Santiago non aveva solo un carattere religioso e spirituale, ma stava diventando un viaggio culturale e un'occasione per visitare altri luoghi, sacri e no. In tutto ciò, l'unione tra il pellegrinaggio religioso e culturale diventa un "pretesto" per godere dei benefici che derivano dallo *status viatoris*. Per quanto riguarda Santiago de Compostela, se durante il Medioevo, la città si distingueva per essere un luogo sacro, in tempi moderni si distingueva soprattutto per l'immagine di una città barocca. Difatti, nelle descrizioni delle opere analizzate, gli autori si soffermavano a descrivere elementi architettonici, e, come se si trattasse di guide turistiche, consigliavano ai loro lettori-potenziati turisti edifici, piazze, conventi, monasteri e chiese che meritavano essere visitate.

Il terzo punto di vista è stato quello del turista e del pellegrino contemporaneo. Anche in questo caso, usiamo il termine immagine per indicare l'insieme di emozioni, sentimenti, consigli, avvertenze e caratteristiche generali attribuite ai pellegrini compostellani. Per quanto riguarda le sensazioni, la più importante è la solidarietà, seguita dalla riflessione, la solitudine e l'incontro con la dimensione interiore. Molti dei sentimenti e delle emozioni indicate dai pellegrini rafforzano l'immagine della "spiritualità" associata al Cammino. Abbiamo verificato che l'immagine del Cammino è soprattutto "immateriale" e che, come qualsiasi altra immagine, persiste al ritorno, come dimostrano i racconti di viaggio.

11.3. L'IMMAGINE DI SANTIAGO DE COMPOSTELLA E DEL CAMMINO IN ITALIA

Il nostro viaggio nella storia ci ha informato che le immagini del Cammino e di Santiago de Compostella hanno le loro origini nella storia religiosa e sono state create dal *homo viator* medievale. Con il tempo, quest'immagine religiosa è stata associata a un'immagine sempre più secolare, e ciò ha coinciso con un'evoluzione e trasformazione del pellegrinaggio in termini culturali. L'analisi statistica ha dimostrato che Santiago de Compostella e il Cammino occupano una buona posizione nel mercato turistico italiano. Nel caso di Santiago de Compostella, abbiamo individuato la presenza di caratteristiche che si associano alla città, mentre ci sono altri aspetti poco conosciuti. In definitiva, per i turisti italiani la città dell'Apostolo è una:

- ✓ *Città religiosa.*
- ✓ *Città storica di pellegrinaggio.*
- ✓ *Città culturale.*

L'approccio fenomenologico che abbiamo applicato può anche essere "usato" degli operatori del turismo, poiché le emozioni e i sentimenti esercitano una influenza sempre maggiore sul comportamento dei potenziali turisti e pellegrini. Le "emozioni positive" associate alla visita alla città o al Cammino di Santiago rappresentano un dato rilevante per gli operatori del settore turistico, giacché rafforza le loro intenzioni di promuovere questi due prodotti turistici galiziani sul mercato italiano nell'ambito del Progetto Turismo Esperienziale.

RIASSUNTO DELLA TESI DOTTORALE

CAPITOLO I. INTRODUZIONE

Dal IX secolo agli anni ottanta del XX secolo, le immagini della città di Santiago de Compostela e del suo Cammino sono state associate alla religione e ai pellegrinaggi. Con rispetto a questi ultimi, vari studiosi lo considerano prime forme di movimento dell'essere umano. Con lo scorrere del tempo, i pellegrinaggi si sono trasformati in viaggi sacri; oggi, nonostante i pellegrini siano ancora numerosi, molti di questi luoghi nati come sacri, sono stati trasformati in mete turistiche. L'obiettivo della presente tesi dal titolo: *“L'immagine di Santiago de Compostela e del Cammino in Italia. Un approccio dal punto di vista della geografia culturale”* è studiare come si è diffuso il culto di San Giacomo in Italia, e quali sono state le immagini a esso associate. Ad ogni modo, bisogna chiarire che la ricerca non é strettamente legata alla Geografia della Percezione, giacché questa cede il passo a una tesi di ricerca di Geografia del Pellegrinaggio e degli Spazi Sacri.

La nostra ricerca parte dalle seguenti ipotesi:

- I. Il paesaggio è un'*imago mundi*; difatti, sia nel caso del paesaggio sia in quello dell'immagine, hanno luogo delle relazioni di potere che si manifestano attraverso sistemi culturali e sociali.
- II. Esiste un vasto patrimonio che fa costantemente riferimento al suo valore simbolico e che è espressione di una cultura religiosa molto diffusa in Europa: la cultura jacobea.
- III. Il culto di San Giacomo in Italia ha ricevuto una diversa attenzione; come conseguenza, ci sono alcune regioni con una tradizione di ricerca più consolidata e altre, per esempio nel caso della regione Puglia, in cui tale memoria non è ben ricostruita.
- IV. Non sono state studiate tutte le fonti che permettono una ricostruzione storica e geografica del culto di San Giacomo in Italia.
- V. L'immagine attuale di Santiago de Compostela e del Cammino è un retaggio del passato; vale a dire che le sue origini affondano nelle relazioni fra culto jacobeo e Italia.
- VI. Sin dal passato, i pellegrini hanno svolto un ruolo chiave per la creazione e la diffusione dell'immagine di Santiago de Compostela e del Cammino; come conseguenza, hanno mantenuto vivo il sistema simbolico che ruota attorno al culto di San Giacomo.

Le distinte ipotesi pongono l'accento su quel processo per cui alcuni strati culturali del passato conservano una certa continuità con la loro cultura d'origine. Per lo svolgimento della ricerca, ci siamo serviti di metodologie adeguate al periodo storico e alle fonti dello stesso, ciò ha prodotto un diverso approccio ai fenomeni. La tesi si compone di due parti. La sequenza dei capitoli corrisponde a un ordine cronologico; il primo blocco tematico presenta l'evoluzione dell'immagine durante il Medioevo; si procede ad analizzare l'immagine in l'Età Moderna, alla fine si giunge ai nostri tempi. Considerate le differenze nelle fonti, ogni capitolo ha una sua metodologia di ricerca e, anche se parte di un discorso generale, ogni capitolo può essere letto indipendentemente dagli altri. I contributi teorici rivelano la multidisciplinarietà della ricerca, difatti gli studi jacopei interessano diversi ambiti.

Prima parte

CAPITOLO II.

LA GEOGRAFIA DEGLI SPAZI SACRI

I concetti teorici di Sacro e Religione sono le "forze" che danno origine alla creazione di luoghi sacri e a una pianificazione territoriale e gerarchica che si serve delle vie di pellegrinaggio. Dal punto di vista di Mircea Eliade (1959), Peter Berger (1971) e Jose Severino Croatto (2002), lo spazio sacro è ontologicamente dato, per loro, il sacro è insito nella natura del luogo. Avvicinandoci al nostro contesto geografico, lo storico Georges Dumézil (1977), considera che il sacro sia un elemento che accomuna le culture indo-europee, pertanto definisce un "sacro indoeuropeo". Da sempre gli esseri umani sono impegnati nella ricerca (o creazione) di "luoghi santi", che si distinguono fra loro per avere un elemento "unico".

Il Sacro si manifesta territorialmente attraverso la creazione dei luoghi sacri e degli itinerari di pellegrinaggio. Entrambi sono interdipendenti e complementari; da un lato i luoghi sacri di pellegrinaggio sono un requisito fondamentale, poiché condizionano il percorso; dall'altro, il pellegrinaggio è fondamentale per la natura e il significato del luogo sacro. Per queste ragioni, un altro aspetto fondamentale della ricerca è stato il concetto di Luogo Santo, le sue origini e caratteristiche. L'analisi delle riflessioni concettuali ha originato una proposta metodologica per studiare gli spazi sacri che si basa sull'analisi della topografia, dell'aspetto umano e del sistema culturale degli stessi.

Dal punto di vista geografico, il concetto di Sacro è fondamentale per comprendere il fenomeno dei pellegrinaggi e l'organizzazione dello spazio sacro. Questo è uno degli ambiti di ricerca della geografia del pellegrinaggio, che sin dalle sue origini ha cambiato e modificato i suoi interessi e oggi sta vivendo un cambiamento strutturale e metodologico; difatti, sta concentrando i suoi studi sugli anni Ottanta del ventesimo secolo. La tradizione geografica di Vidal de la Blache viene in aiuto per lo studio dello Spazio Sacro, le sue teorie rendono possibile l'ipotesi dell'esistenza di una Regione Sacra, caratterizzata da una serie di relazioni fra luogo sacro e pellegrinaggio. Tale regione sacra è funzionale e culturale; è funzionale, perché può essere rappresentata come un sistema spaziale nel quale i luoghi sacri sono organizzati gerarchicamente. Dall'altro lato, è una regione culturale perché è occupata da popolazioni che condividono le stesse caratteristiche culturali facilmente riconoscibili.

CAPITOLO III.

LA GEOGRAFIA DEL POTERE RELIGIOSO DURANTE IL MEDIEVO

Le relazioni di potere del sistema culturale e religioso del mondo cristiano si manifestano nel territorio, pertanto si può adottare un approccio geopolitico. Si prendono nuovamente in considerazione gli elementi chiave di un luogo sacro contemplati nel precedente capitolo: la topografia, l'aspetto umano e il sistema cultural-religioso. Per quanto riguarda l'aspetto umano, esso permette comprendere l'immagine del mondo medievale; per cui, in questo caso il termine immagine fa riferimento alla mentalità, ai modi di percezione e alle visioni del mondo del Medioevo. L'approccio umano è necessario per comprendere la cultura e le abitudini di una società del passato (Guriévich, 1990) soprattutto quando si vive in un'epoca diversa. In realtà, lo studio e l'analisi delle visioni del mondo medievali permettono accedere alle culture del passato, poiché, come indicato dalla storica Denise Péricard-Méa (2004), per studiare le opinioni del mondo medievale é necessario comprendere ciò che gli esseri umani di questa epoca pensavano. Per quanto riguarda il sistema culturale religioso, il lavoro della Chiesa (in qualità istituzione) durante il Medioevo mette in risalto gli effetti del suo potere a livello locale. In conclusione, esiste una "sistematizzazione del sacro nella religione" che evidenzia la supremazia dei valori della chiesa fin dal Medioevo. Per tutte queste ragioni, si può adoperare l'espressione: "Geografia del Potere Religioso."

CAPITOLO IV.

IL PAESAGGIO SIMBOLICO DELLA REGIONE SACRA

Se ci dovessimo porre la domanda “Cos’è il Paesaggio?”, potremmo rispondere semplicemente affermando che è un prodotto sociale e culturale (Nogué, 2007; Duran, 2007; Hiernaux, 2007). Ad ogni modo, tale definizione può essere arricchita con un’analisi teorica dei contributi più indicativi grazie ai quali si approfondisce il concetto di Paesaggio, con una particolare attenzione all’oggettivazione dei significati culturali e sociali del medesimo. Oggi si riscopre un approccio destructuralista, che permette “leggere il paesaggio medievale cristiano” e riconoscerne i principali “elementi”, o *landmarks*. Negli ultimi tempi i geografi preferiscono quest’approccio poiché presta maggiore attenzione ai valori soggettivi ed esperienziali, oltre ad evidenziare il ruolo del paesaggio nelle distinte ideologie (Stephenson, 2008). Le affermazioni teoriche di questo capitolo si avvicinano al concetto d’immagine, nel senso che si paragona il paesaggio a un’*imago mundi*. Nel nostro caso il *traite d’union* è rappresentato dalla cultura religiosa e il *genre de vie* allude alle pratiche, ai riti e ai valori della religione cristiana. Attraverso questo procedimento, abbiamo decostruito e interpretato le caratteristiche paesaggistiche della regione sacra.

Seconda parte

CAPITOLO V.

L’HOMO VIATOR JACOPEO: PEREGRINO E DEVOTO

Il quinto capitolo è dedicato alla ricostruzione del complesso sistema simbolico jacopeco, che è formato da simboli, riti e pratiche. Analizziamo ciascuno di questi elementi, e ci soffermiamo a considerare il valore metaforico, spirituale e legale di una peculiare pratica del pellegrinaggio: il “testamento”. Oltre ad essere una pratica, il testamento è prima di tutto un simbolo medievale del *homo viator*. L’immagine religiosa che si diffonde durante quest’epoca si serve della Chiesa (come istituzione) e del paesaggio religioso simbolico; tutto ciò rivela che la visione del mondo cristiano-medievale diventa sempre più complessa. Riflettendo sulle origini della parola “pellegrino”, si comprende come sia cambiata la sua immagine nel corso del tempo. Per quanto riguarda il pellegrino jacopeco, facciamo notare che il concetto d’immagine possiede un altro significato: immaginario. In questo modo, è possibile comprendere l’immagine di Santiago è necessario conoscere l’immaginario che caratterizza questo pellegrino. Essendo un’immagine costruita nel tempo, abbiamo scelto una prospettiva

storica. L'essere umano è per natura un *homo viator*, cioè è in continuo movimento, e le sue manifestazioni devozionali non sono solo fisiche e concrete, bensì esiste un "movimento metafisico".

Per verificare questi presupposti teorici abbiamo indagato le testimonianze di devozione a San Giacomo nella regione meridionale italiana della Puglia. I codici diplomatici e gli archivi sono delle fonti utili per approfondire gli studi e la ricerca topografica delle vie di pellegrinaggio, fisico e metafisico. Per queste ragioni, abbiamo sostenuto l'utilità dei testamenti (e di altri documenti storici) per le ricerche di geografia del pellegrinaggio, oltre a confermare che la documentazione crescente da parte della ricerca locale contribuisce all'aumento del numero dei pellegrini (Cherubini, 1998).

CAPITOLO VI.

LA SACRALIZZAZIONE DI UN SISTEMA VIARIO. IL CASO DELLA PUGLIA.

Non si può studiare il pellegrinaggio senza soffermarsi su due aspetti fondamentali: la mobilità e i cammini che la favoriscono. L'Europa occidentale vanta molti esempi di sistemi stradali che hanno subito un processo di "sacralizzazione", cioè un processo che ha portato a un aumento delle funzioni del sistema viario, trasformandolo in un cammino di pellegrinaggio. I responsabili di questo cambiamento semantico e funzionale del sistema viario furono la Chiesa (istituzione) e i fedeli che hanno percorso le strade già esistenti per raggiungere le loro mete sacre e in questo modo hanno contribuito alla diffusione di un nuovo "uso" di tali strade come "vie di pellegrinaggio". Dopo una breve presentazione dei primi Cammini di Santiago e del Cammino di Santiago in Italia, ci addentiamo nello studio del sistema viario della Puglia per comprenderne l'organizzazione del territorio regionale e il flusso di pellegrini che hanno attraversato la regione durante il Medioevo (arricchendola di santuari, chiese, ospedali, ecc.). Per studiare le vie di pellegrinaggio, è necessario tornare indietro nel tempo, perché le strade principali della regione e le sue tappe (porti, mutationes o ville) hanno origine in epoca romana. Solo più tardi, saranno lo scenario del flusso di pellegrini e, nel nostro caso, contribuiranno alla diffusione del culto di San Giacomo nella regione.

In questo modo, lo studio di un "sistema viario" richiede inevitabilmente lo studio della sua storia, e, ancora una volta, la geografia del pellegrinaggio arricchisce gli studi locali. In realtà, lo spessore della storia di un territorio dipende da eventi, civiltà, culture e religioni, e, dalla persistenza dei segni nello stesso. Il concetto di "Regione Sacra" pretende porre

l'accento sulle interrelazioni tra la *circulation* (strade), i movimenti umani (pellegrinaggi o viaggi) e le pratiche religiose che contribuiscono alla creazione di un *genre de vie* e di un *milieu* (microcosmo in cui si concentra il sistema simbolico della religione; qui il credente mette in atto la sua esperienza di religione e di comunità).

CAPITOLO VII.

LE RAPPRESENTAZIONI DELLA CULTURA JACOPEA ATTRAVERSO IL PATRIMONIO DELLA REGIONE PUGLIA

Esistono diversi punti di vista circa il significato delle relazioni tra Cammino di Santiago e patrimonio dedicato a San Giacomo. Per alcuni studiosi, l'essenza del Cammino risiede nella pluralità di elementi artistici e culturali che oggi costituiscono un patrimonio enorme, mentre per altri la presenza di un bene dedicato a San Giacomo non indica necessariamente la presenza del cammino. Nonostante questi punti di vista divergenti, in questo capitolo abbiamo svolto un lavoro di ricompilazione e interpretazione del patrimonio pugliese dedicato al San Giacomo.

Questi beni patrimoniali sono stati gli "elementi simbolici" del culto jacopeco; agli stessi, si attribuisce il ruolo di "referenti territoriali" (o *landmark*). Inoltre, sono esplicite manifestazioni di una cultura religiosa europea: la cultura jacopeco. Per queste ragioni, il patrimonio-religioso jacopeco è una risorsa utile alla geografia del pellegrinaggio e degli spazi sacri, giacché la sua localizzazione permette lo studio d'itinerari culturali. Tuttavia, il punto di vista che si adotta quando si studia il patrimonio cambia in funzione del valore e degli interessi; infatti, il patrimonio è il risultato di un processo di trasformazione attraverso il quale lo stesso si dispone ad assumere nuovi significati (Söderstrom, 1994) in funzione degli interessi del presente. L'interpretazione di "questi simboli" produce un discorso chiamato "geografia del patrimonio jacopeco". Il risultato è un "corpus" nel quale si classificano i beni patrimoniali dedicati a San Giacomo della regione Puglia, s'indicano anche le strutture religiose scomparse o abbandonate, perché sono sempre elementi della memoria del passato.

Una delle caratteristiche che differenzia il Cammino di Santiago dagli altri pellegrinaggi è l'interesse delle istituzioni nel fissare topograficamente il suo tracciato (Fernández Arenas, 1995). Ad ogni modo, anche i pellegrini *in situ* hanno "tracciato" il loro cammino in uno spazio più ridotto: il microcosmo-città; esso è stato pianificato secondo criteri personali. In questo modo, ci siamo posti la seguente domanda: "*Che relazione esiste fra il Patrimonio Jacopeo e il Cammino jacopeco?*". Non ci sono dubbi sul fatto che un elemento patrimoniale

non fa il Cammino, però non possiamo ignorare la sua localizzazione e il suo significato, giacché questi referenti territoriali sono indici di diffusione del culto jacobeo e *landmarks* della regione sacra culturale y funzionale. Per verificare le relazioni fra patrimonio jacobeo e cammino, si possono adottare tre criteri: criterio temporale, criterio devozionale e criterio geografico.

CAPÍTULO VIII.

LE IMMAGINI ATTRAVERSO LA LETTERATURA.

IL CULTO GIACOBEO E LA LETTERATURA ODEPORICA ITALIANA

Per quanto riguarda lo studio dell'immagine in epoca moderna, si ricorre a una metodologia differente: la letteratura italiana odeporica. In generale, la letteratura è uno strumento di ricerca per la geografia; fra i generi letterari che hanno nutrito il culto di San Giacomo, il più importante fu quello della letteratura odeporica. Esso permise lo studio dei pellegrinaggi; difatti, nel caso compostellano, dal XIV secolo, questa produzione letteraria fu un modo per far conoscere e diffondere l'immagine della città di Santiago e del suo "Cammino di Pellegrinaggio".

La secolarizzazione tipica dell'Età Moderna si ripercuote anche nella letteratura, cosicché i racconti di viaggio non si concentravano più solo sulla dimensione religiosa, bensì facevano conoscere altri aspetti e curiosità del Cammino di Santiago e della città. Si elabora uno schema di lettura per estrapolare le informazioni più rilevanti relative ai riti, al pellegrino, all'immagine di Santiago de Compostela e del Cammino. Il risultato è un'immagine moderna di Compostela come città barocca, ricca di edifici che meritano la pensa di essere visitati, non è più solo una meta religiosa, bensì, e una città di cultura; anche il cammino di Santiago diventa una modalità di viaggio culturale, durante il quale è possibile conoscere nuove terre e culture.

CAPITOLO IX.

L'IMMAGINE TURISTICA DI SANTIAGO E DEL CAMMINO IN ITALIA.

FRA ESPERIENZE ED EMOZIONI.

La geografia del turismo fornisce le definizioni e le tecniche di ricerca dell'immagine attuale di Santiago de Compostela e del Cammino studiando la stessa dal punto di vista della geografia del turismo. In realtà, in questa sede l'immagine del "luogo sacro e del cammino di pellegrinaggio" assume il significato d'immagine turistica. Le trasformazioni in senso

secolare di tali spazi fanno sì che l'originale essenza religiosa conviva con i nuovi modelli culturali, che stanno sperimentando le potenzialità di questo spazio sacro. Fra le varie linee di ricerca riguardanti l'immagine turistica, una delle più coerenti per la tesi è quella dell'immagine immateriale dei visitatori. Essa è interessante poiché rivela la percezione del luogo sacro e del cammino, oltre ad essere un'immagine costruita dal punto di vista del "target".

Dopo aver condotto un'analisi statistico-descrittivo dei principali mercati turistici, possiamo affermare che il mercato turistico italiano è rilevante tanto per il turismo compostellano quanto per quello del Cammino. Le informazioni statistiche relative alle motivazioni di turisti e pellegrini italiani confermano una diversificazione delle motivazioni e con ciò, un cambio dell'immagine turistica. Per quanto riguarda l'immagine di Santiago de Compostela, abbiamo confrontato i risultati di un'indagine e abbiamo analizzato l'immagine urbana che emerge nelle comunità virtuali di viaggiatori italiani. Anche per quanto riguarda l'immagine del cammino, abbiamo posto l'accento sull'utilità di Internet, e per questo motivo abbiamo realizzato un'analisi dei diari di viaggio online per conoscere le emozioni e le sensazioni dei pellegrini italiani. È evidente che quest'approccio assicura un'analisi della pellegrinazione da un punto di vista umano.

CAPITOLO X.

CONCLUSIONI

Nella nostra ricerca i concetti di Sacro, Religione e Potere sono stati fondamentali; ovviamente, non possiamo dimenticare le parole chiave della tesi: Spazio e Immagine. Li abbiamo messi tutti in relazione e li abbiamo applicati a differenti ambiti di ricerca (paesaggio, letteratura e turismo). In questo modo, la cultura religiosa ha dimostrato la sua polivalenza e la sua natura multiforme. La Geografia dei Pellegrinaggi ha fatto ricorso alla geografia culturale adottando, la prospettiva della Geografia del Potere, della Geografia dei Beni Culturali e della Geografia del Turismo. Tutto ciò dimostra come *"the sacred has increasingly come to permeate geography debate about identity (...), politics (...), motions (...) and the geographies of everyday life"* (Della Dora, 2011:163).

La ricerca che abbiamo condotto ci ha permesso di determinare e confermare le ipotesi formulate all'inizio. Per quanto riguarda la lettura e l'interpretazione del patrimonio, la metafora dell'ipertesto serve per indicare la co-presenza di elementi storici, artistici, politici e, naturalmente, geografici del bene patrimoniale. Tali valori sono le linee guida per interpretare

il patrimonio dedicato a San Giacomo Apostolo nella regione Puglia. Le strutture religiose, come ospedali, cimiteri e chiese, hanno un significato intrinseco e la loro localizzazione (assoluta e relativa) risponde a criteri di organizzazione dello spazio e del paesaggio sacro, e, pertanto, confermano l'idea secondo cui il paesaggio sacro è un'*imago mundi*. Nel paesaggio si plasmano valori e credenze. Inoltre, abbiamo approfondito lo studio del culto jacobeo in Italia ricorrendo a fonti storiche che abbiamo considerato molto utili per la geografia del pellegrinaggio.

In conclusione, l'immagine è il risultato dall'azione di soggetti diversi che hanno agito in epoche e in modi diversi. Inizialmente tali attori erano la Chiesa e i pellegrini; in seguito, la secolarizzazione ha riconosciuto l'azione dei viaggiatori e oggi, la situazione si rivela ben più complessa per via di una pluralità di attori e mezzi di comunicazione. Pur essendo un'immagine che rivela un'eredità del passato, l'approccio "*more than representational*" (della Dora, 2011) evidenzia la crescente importanza del valore esperienziale nel processo di creazione dell'immagine di Santiago de Compostela e del Cammino. Pertanto, sin dall'inizio abbiamo posto l'accento sull'importanza della dimensione interiore della persona e delle sue emozioni, e in questo senso ci siamo addentranti nel mondo interiore del pellegrino. Infatti, senza quest'approccio non avremmo compreso la natura del luogo sacro, la cui esperienza cambia in base agli individui.

I diari di viaggio dei pellegrini italiani hanno dimostrato che lungo il cammino, si concentrano diversi tipi di esperienze. In realtà, queste stesse fonti odepatiche contemporanee hanno confermato che la motivazione influenza il valore esperienziale di pellegrinaggio. Per cui, la geografia dei pellegrinaggi studia come cambia l'esperienza del pellegrinaggio. Nella nostra ricerca abbiamo proposto tre modi per avvicinarsi al punto di vista umano. Questo è, senza dubbio, un dato rilevante per gli operatori del settore turistico perché rafforza le loro intenzioni di promuovere, nel mercato turistico e non solo, questi due prodotti turistici galiziani nell'ambito del Progetto Turismo Esperienziale.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *Codice Diplomatico Barese* (Vol. I-XIX). Società di Storia Patria per la Puglia, Bari.
- AA. VV. *Codice Diplomatico Barlettano* (Vol. I-IV). Società di Storia Patria per la Puglia, Bari.
- AA. VV. *Codice Diplomatico Brindisino* (Vol. I-III). Società di Storia Patria per la Puglia, Bari, 3 volúmenes.
- AA.VV. *Codice Diplomatico Pugliese* (Vol. 1-XV). Società di Storia Patria per la Puglia, Bari, 15 volúmenes.
- ABOU-EL-HAJ, Barbara (1997): *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (2003): "Caminantes". En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Rios, Jesús (eds.). *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp.11-26.
- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino. "Antropología de la Peregrinación. ¿Quiénes son los peregrinos". XI Encuentro de Santuarios de España. Disponible en <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/pastoral/turismo/encuentro/XI/Turismo.pdf> (consultado el 1 de julio de 2011).
- ALBANI, Nicola (2007): *Viaxe de Nápoles a Santiago de Galicia*. S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela.
- ALDERMAN, Derek H. (2002): "Writing on the Graceland Wall: On the Importance of Authorship in Pilgrimage Landscapes". *Tourism Recreation Research*, vol. 27, nº 2, pp. 27-33.
- ALIGHIERI, Dante (1964): *La Divina Comedia. La Vida Nueva*. Traducida por DE LA PEZUELA CONDE DE CHESTE, Juan. Aguilar Ediciones, Málaga.
- (1986): *La Vida Nueva*. Alianza, Madrid.
- ALLAIRE, Gloria (1998): "Medieval Italian Pilgrims to Santiago de Compostela: New Literary Evidence". *Journal of Medieval History*, vol. 24, nº 2, pp. 177-189.
- ALVAREZ SOUSA, Antón (2004): "Las peregrinaciones: dramaturgia y ritos de paso. Aproximación fenomenológica-etnometodológica". En Pardellas, Xulio (ed.). *Turismo religioso: o Camiño de Santiago*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo, Vigo, pp.11-29.
- AMORESE, Giuseppe: (1992): *Le cento chiese di Trani*. Capone Editore, Cavallino.
- ANDRIOTIS, Kostantinos (2009): "Sacred Site Experience. A Phenomenological Study". *Annals of Tourism Research*, vol. 36, nº 1, pp. 64-84.
- ANTÓN i CLAVÉ, Salvador y GONZÁLEZ REVERTÉ, Francesc (eds.) (2008): *A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico*. Editorial UOC, Barcelona.
- ANTROP, Marc (2005): "Why Landscapes are Important for the Future?". *Landscape and Planning*, nº 70, pp. 21-34.

- APOLLONJ GHETTI, Bruno Maria (1972): *Bari vecchia. Contributo alla sua conoscenza ed al suo risanamento*. Arti Grafiche Favia, Bari.
- ARCHIVIO DI STATO. *Fondo Monasteri Soppressi. Atti Amministrativi*. Busta 1, cart. 10, 17.
- ARNHEIM, Rudolf (1974): *Il pensiero visivo*. Einaudi Paperbacks, Torino.
- ASHLEY, Kathleen y DEEGAN, Marilyn (2009): *Being a Pilgrim. Art and Ritual on the Medieval Routes to Santiago*. Lund Humphries Publishers, Farnham-Surrey.
- BAKHTIN, Mikhail (1986): *The Dialogical Imagination*. University of Texas Press, Austin.
- BALIÑAS FERNÁNDEZ, Carlos (2003): "El Camino como primordio: su estructura de sentido". En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Rios, Jesús. *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 27-41.
- BALLART HERNÁNDEZ, Josep y JUAN TRESSERRAS, Jordie (2001): *Gestión del patrimonio cultural*. Edición Ariel, Barcelona.
- BALLART HERNÁNDEZ, Joseph (2006): *El Patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Ariel, Barcelona.
- BARBER, Peter (2001): "Mito, religione e conoscenza: la mappa del mondo medievale". En Pirovano, Carlo (eds.). *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*. De Agostini, Novara, pp. 48-79.
- BARONIO, Cesare (1588): *Annales Ecclesiastici*. Roma, vol I, p. 508, y vol. II, t. IX, pp. 189-190.
- (1589): *Martyrologium Romanum*. II ed., Roma, p. 325.
- BARREIRO RIVAS, José Luis (1997): *La función política de los Caminos de peregrinación en la Europa Medieval*. Tecnos, Madrid.
- BASU, Paul (2004): "Route metaphors of "roots-tourism" in the Scottish Highland diaspora". En Coleman, Simon y Eade, John (eds). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Routledge, London, pp. 150-174.
- BAUDRILLARD, Jean (1979): *Lo scambio simbolico e la morte*. Feltrinelli, Milano.
- (1997): *Della seduzione*. SE, Milano.
- BAUMAN, Zygmunt (2001): *Voglia di comunità*. Editori Laterza, Roma- Bari.
- BEATILLO, Antonio (1637): *Historia di Bari principal città della Puglia*. Napoli.
- BÉDIER, Joseph (1912, 1966): *Légendes épiques, 4 voll. III: Les chansons de geste et Compostelle*. Champion, Paris.
- BELLI D'ELIA, Pina (2001): "I Grandi Santuari della Puglia medievali". En Quintavalle, Arturo (ed.). *Le Vie del Medioevo*. Electa Mondadori, Parma y Milano, pp. 236-245.
- (2003): "L'abbazia di S. Maria e di S. Giacomo sull'isola di S. Nicola delle Tremiti". En Belli D'Elia, Pina (ed.). *Puglia Romanica*. Jaca Book, Milano.

- BELLINVIA, NINO (2010): *Puglia e Matera. Insediamenti Rupestri*. Adda Editore, Bari.
- BELTRÁN LÓPEZ, Gersón: "La geolocalización social como herramienta de innovación empresarial en el desarrollo de los destinos turísticos". *Seminario Renovestur 2011*. Universidad de Alicante. Instituto Universitario de Investigaciones Turísticas. Disponible en <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/20821> (consultado el 16 de abril de 2012)
- BENCARDINO, Filippo y PREZIOSO, Maria (eds.) (2007): *Geografia del Turismo*. McGraw-Hill, Milano.
- BERARDI, Maria Rita (1999): "Oltre il Confine: luogo di Culto e pellegrinaggi dagli Abruzzi medievali". En Vitolo, Giovanni (ed.). *Pellegrinaggi e itinerari dei Santi nel Mezzogiorno medievale*. Gisem, Liguori Editore, Napoli.
- BERDOULAY, Vincent (1995): *La formation de l'école française de géographie*. Editions du C.T.H.S., Paris, (2ª ed.).
- BERENGO, Marino (1976): "Lo studio degli atti notarili dal XIV al XVI siglo". En *Fonti medievali e problematica storiografica*. Roma, pp. 149-172.
- BERGER, Peter (1971): *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BERLINGERIO, Giuseppe (1997): "Peste: Aspetti epidemiologici, clinici e social". En Centro Molese di Cultura e Studi Storico-Archeologici (ed.). *San Giacomo*. Tipografia Levante, Giovinazzo, pp. 37-43.
- BERQUE, Augustin (2009): *El pensamiento paisajero*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- BERTAUX, Émile (1904): *L'art dans l'Italie méridionale de la fin de l'Empire Romain à la Conquete de Charles d'Anjou*. Albert Fontemoing, Paris.
- BHARDWAJ, Surinder (1973): *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*. University of California Press Berkeley, Los Angeles y London.
- (1997): "Geography and Pilgrimage: A Review". En Stoddard, Robert H. y Morinis, Alan (eds.). *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA), pp. 1-23.
- BIANCO, Rosanna (2001): "Culto e iconografia di San Giacomo di Compostella lungo le vie del pellegrinaggio". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Il Cammino di Gerusalemme. Atti del II Convegno Internazionale di Studio*. Adda Editore, Bari, pp. 373-386.
- (2002a): "Culto e iconografia di San Giacomo di Compostella lungo le vie del pellegrinaggio". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Il Cammino di Gerusalemme. Atti del II Convegno Internazionale di Studio*. Adda Editore, Bari, pp. 373-386.
- (2002b): "Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi di pellegrinaggio. San Giacomo di Compostella in Puglia". En Quintavalle, Arturo Carlo (ed.). *Medioevo: i modelli*. Centro Studi Medievali, Università degli Studi di Parma. Electa, Milano, pp. 201-210.
- (2005): "Culto iacobeo en Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *Santiago e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studi*. Edizioni Compostelane, Perugia, pp. 135-164.

- Biblia de Jersusalén* (1999). Editorial Desclee, Bilbao.
- BITEL, Lisa (2002): *Women in Early Medieval Europe*. 400-1100. Cambridge University Press, Cambridge.
- BLOCH, Marc (1931): *Les Caractères de l'histoire rurale française*. Les Belles Lettres, Paris.
- BLUMENTHAL, Albert (1937): *The Best Definition of Culture*. Marietta College Press, Ohio.
- BOESCH GAJANO, Sofia (2009): "I Viaggi dei Santi tra realtà e immaginario". En Calò Mariani, M. (ed.). *I Santi venuti dal mare*. Adda Editore, Bari, pp. 207-221.
- BOLTON HOLLOWAY, Julia (1985): "The *Vita Nuova*: Paradigms of Pilgrimage". *Dante Studies* vol. 103, pp.103-124.
- BOWMAN, Glenn (1991): "Christina ideology" and the image of a Holy Land". En Eade, John y Sallnow, Michael, J. (eds). *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Routledge, London, pp. 98-121.
- BRENNEMAN, Walter (1993): "Pilgrimage and Place: The Reciprocal Relationship of Topographical Context and religious Image at Medjugorje". *Architecture & Behaviour Journal*, vol. 9, n° 2, pp. 205-212.
- BRENTANO, Robert (1984): "Il movimento religioso femminile a Rieti nel secolo XIII-XIV" *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII- XIV*. Firenze, pp. 67-83.
- y RIGON, Antonio; PETRUCCI, Armando (1983): "Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale". Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983) (Archivi dell'Umbria. Inventari e ricerche, 7), Regione dell'Umbria, Perugia.
- BROWN, Peter (1981): *The Cult of the Saints*. The University of Chicago Press, London.
- BÜHLER, Johannes (1946): *Vida y cultura en la Edad Media*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CALDO, Costantino (1994): "Monumento e simbolo. La percezione geografica dei beni culturali nello spazio vissuto". En Caldo, Costantino y Guarraši, Vincenzo (eds.). *Beni Culturali e Geografia*. Pàtron, Bologna, pp.15-30.
- CALÒ MARIANI, Maria Stella (ed.) (1985): *Insediamenti Benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*. Congedo Editore, Galatina.
- (ed.) (1997): *Foggia Medievale*. Banca del Monte di Foggia, Foggia.
- (2005): "La Puglia delle Cattedrali". En Massafra, Angelo y Salvemini, Biagio (eds.). *Storia della Puglia. Dalle Origini al Seicento*. Editori Laterza, Bari, pp. 158-170.
- (2009): "Il culto dei Santi sulle vie dei pellegrini e dei crociati". En Calò Mariani, M. (ed.). *I Santi venuti dal mare*. Adda Editore, Bari, pp. 291-324.
- CAMOBRECO, Francesco (1913): *Regesto di S. Leonardo di Siponto*. Loescher, Roma.
- CAMPILLO i BESSES, Xavier (1989): "Geografia i Literatura e l'Alt Pirineu Català: bases per a un mètode de treball humanístic a partir de la literatura". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, n° 15, pp. 111-122.

- CAMPOPIANO, Michele (ed.) (2008): *Liber Guidonis Compositus de Variis Historiis. Studio ed edizione critica dei testi inediti*. Sismel- Edizione del Galluzzo, Firenze.
- CANETTI, Luigi (2002): *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Viella, Roma.
- CARABELLESE, Francesco (1907): *La Puglia nel secolo XV. Parte II: Documenti di Bari, Giovinazzo, Trani. Bari*. Tipografia Editori Vecchi & C., Trani.
- CARAGNANO, Domenico (2000): "Una inconsueta iconografia di San Giacomo in ambito rupestre: il miracolo dell'impiccato nella Chiesa di San Giacomo a Laterza (TA)". En Archeogruppo Massafra (eds.). *Aléte: miscellanea per i settant'anni di Roberto Caprara*. La Tecnografica, Massafra, pp. 115-130.
- CARDINI, Franco (1989): "Egeria la pellegrina". En AA.VV. (eds.). *Medioevo al femminile*. Laterza Editore, Bari, pp. 3-30.
- CASARES, Carlos (1993): "Milagros y Leyendas". *LEER. Especial Xacobeo*, n° 66, pp. 36-38.
- CASTELLI, Patrizia (1995): "Dalla Conchiglia di Venere alla conchiglia di Sant'Iacopo. La metamorfosi di un simbolo". En Congreso de Estudios Jacobeos (ed.) *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*. Santiago de Compostela, 4-6 noviembre 1993. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 109-129.
- CASTELLS, Manuel (2003): *El Poder de la Identidad*. Alianza Editorial, Madrid.
- (2006): *La Sociedad Red*. Alianza Editorial, Madrid.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel Antonio (2007): *A vieira en Compostela: a insigna da Peregrinación Xacobeas*. Edición Fluir, Pontevedra.
- CASTRO FERNÁNDEZ, Belén María (2007): *Francisco Pons-Sorolla y Arnau, arquitecto-restaurador: sus intervenciones en Galicia (1945-1985)*. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- (2010): *O redescubrimento do Camiño de Santiago por Francisco Pons Sorolla*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- LOPEZ, Lucrezia y PIÑEIRA MANTIÑÁN, María José (eds.) (2010): *Processes of Heritage Making in Geographical Space*. Servicio de Publicación de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- CASTRO MORALES, Federico (1997): "Patrimonio e turismo cultural". En Castro Morales, Federico y Bellido Gant, Maràia Luisa (eds.). *Patrimonio, Museos y Turismo Cultural: Claves para la gestión de un nuevo concepto de ocio*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 19-41.
- CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo (1983): *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*. Grafiche Benucci, Perugia.
- (1984): *Il Cammino Italiano a Compostella. Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e l'Italia*. Università degli Studi di Perugia, Perugia.

- (1985): “Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il *Viaggio da Napoli à San Giacomo Di Galizia di Nicola Albani*”. En Scalia, Giovanna (ed.). *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*. Università degli Studi di Perugia, Perugia, pp. 377-427.
 - (1989): *Guida del Pellegrino di Santiago*. Jaca Book, Milano.
 - (1993a): “Vida y Significado del Peregrinaje a Santiago”. En Caucci von Saucken, Paolo (eds.). *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg, Barcelona, pp. 91-111.
 - (1993b): “Formas y perspectivas de la peregrinación actual”. En Álvarez Gómez, Angel (ed.). *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*. Dirección Xeral de Política Lingüística, pp. 163-180.
 - (1993c): “Pórtico”. En Caucci von Saucken, Paolo (eds.). *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunweg, Barcelona, pp. 11-14.
 - (1995): “Una nuova acquisizione per la letteratura odeporica compostellana: il Viaggio de San Iacomo de Galitia di Fabrizio Ballerini”. En Congreso de Estudios Jacobeos (eds.). *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 137-153.
 - (2004): *El Viaje del Príncipe Cosimo dei Medici por España y Portugal*. Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela.
- CENCI, Cesare (1974-1976): *Documentazione di vita assisiana, 1300-1530*. “Spicilegium Bonaventuriamnum”, X, XI, XII. Ed. Collegi S. Bonaventure, Grottaferrata (Roma).
- CENTRO MOLESE DI CULTURA E STUDI STORICO-ARCHEOLOGICI (1997): *San Giacomo*. Tipografia Levante, Giovinazzo.
- CERIANI, Giulia (2001): *Marketing moving: l'approccio semiotico*. Franco Angeli, Milano.
- CHAO MATA, Costantino (2001): “El Camino de Santiago y la Literatura”. En Criado López, Fidel (ed.). *Literatura y sociedad, el papel de la literatura en el siglo XX*. Servicios de Publicación Universidad de La Coruña, La Coruña, pp. 451-461.
- CHERUBINI, Giovanni (1998): *Santiago di Compostela. Il pellegrinaggio Medievale*. Protagon Editori Toscani, Siena.
- CHOAY, Françoise (1992- 2007, ed. española): *Alegoría del Patrimonio*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- CIPOLLONE, Giulio (2002): “Le ragioni dell'andare. Ad bellandum. Ad redimendum”. En Caló Mariani, Maria Stella (ed.). *Il Cammino di Gerusalemme*. Adda Editori, Bari, pp. 7-30.
- CLAVAL, Paul (1999): “Los Fundamentos Actuales de la Geografía Cultural”. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, nº 34, pp. 25-40.
- CLAWSON, Marion y KNETSCH, Jack (1974): *Economics of outdoor recreation*. The John Hopkins Press, Baltimore MD.

- COHEN, Erik (1992): "Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence". En Morinis, Alan (ed.). *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Greenwood Press, Westport- CT, pp. 47-61.
- COLAFEMMINA, Cesare (1975): "*L'itinerario pugliese di Beniamino da Tudela*". En *Archivio Storico Pugliese*, vol. XXVIII, pp. 84-86.
- COLEMAN, Simon (2004): "From England's Nazareth to Sweden's Jerusalem. Movement (Virtual) landscapes and pilgrimage". En Coleman, Simon y Eade, John (eds). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Routledge, London, pp. 45-68.
- y EADE, John (eds.) (2004): *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Routledge, London.
- COLEMAN, Simon (2003): "Pilgrim Voices: Authoring Christian Pilgrimage". En Coleman, Simon y Elsner, John (eds.). *Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. Berghahan Books, Nueva York, pp. 1-6.
- y ELSNER, John (eds.) (2003): *Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. Berghahan Books, New York, pp. 84-109.
- COLLINS-KREINER, Noga (2010): "Researching Pilgrimage. Continuity and Transformations". *Annals of Tourism Research*, vol. 37, n° 2, pp. 440-456.
- (2010): "The Geography of Pilgrimage and Tourism: Transformations and Implications for Applied Geography". *Applied Geography*, n° 20, pp. 153-164.
- CONFALONIERI, Juan Bautista (1988): "Viaje de Lisboa a Santiago de Galicia en 1594 por Juan Bautista Confalonieri ". En López-Chaves Meléndez, Juan M. (ed.). *El Camino Portugués*. Asociación Amigos de los Pazos, Vigo, pp. 17-37.
- CONSEJO DE EUROPA (2000): *Convenio Europeo del Paisaje*. Estrasburgo.
- CONSELLERÍA DE INNOVACIÓN E INDUSTRIA. *Enquisa de Destino 2006. Análise estatística sobre o turismo en Galicia*. Dirección Xeral do Turismo, Xunta de Galicia.
- *Enquisa de Destino 2007. Análise estatística sobre o turismo en Galicia*. Dirección Xeral do Turismo, Xunta de Galicia.
- *Enquisa de Destino 2008. Análise estatística sobre o turismo en Galicia*. Dirección Xeral do Turismo, Xunta de Galicia.
- *Enquisa de Destino 2009. Análise estatística sobre o turismo en Galicia*. Dirección Xeral do Turismo, Xunta de Galicia.
- CONTINI, Gianfranco (1960): *Poeti del Duecento*. Riccardo Ricciardi, Milano.
- COOK, Ian G (1981): "Consciousness and the novel: fact or fiction in the works of Lawrence". En Pocock (ed.). *Humanistic Geography and Literature*. Croom Helm, London, pp. 66-84.
- COPETA, Clara (2009): "L'immagine turistica". En Copeta, Clara (ed.). *Cartografie, Immagini, Metafore*. Longo, Ravenna, pp. 9-19.
- y COSTANTINO, Vincenza (1985): "Territorialità-Quotidianità, Chiave di Lettura di un testo letterario: «Bonheur d'Occasion» di G. Roy. *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari*. Pubblicazioni dell'Università di Bari, Terza serie, vol. VI, n° 1, Bari, pp. 239-271.

- y LOPEZ, Lucrezia (2008): "The Territory and its Identity: the Case Study of Bari (Italy)". En Paasi, Anssi y Prokkola, Eeva-Kaisa (eds.). NGP Yearbook 2007. *The Changing Cultural Geographies of Places, Region and Mobility*". Department of Geography, Nordia Geographical Publications, vol. 36, n° 4, pp. 61-71.
- y MARZULLI, Francesco (2010): "Re-semanticization of the "Via Francigena" in Apulia". En Castro Fernández, Belén María; Lopez, Lucrezia y Piñeira Mantiñán, María José (eds.). *Processes of Heritage Making in Geographical Space*. Servicio de Publicación de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp.17-29.
- CORDASCO, Pasquale (1984): *Le pergamene del Duomo di Bari (1294-1343)*. Codice Diplomatico Pugliese XXVII. Società Storia Patria, Bari.
- CORRIENTE CÓRDOBA, José Antonio (2007): *El Camino de Santiago y el derecho*. Aranzadi, Cizur Menor.
- CORSI, Pasquale (1997): "Appunti per la storia di una città: Foggia dalle origini all'età di Federico II". En Caló Mariani Maria Stella (ed.). *Foggia Medievale*. Banca del Monte di Foggia, Foggia, pp. 11- 39.
- (2002): "Sulle tracce dei pellegrini in Terra di Puglia". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Il cammino di Gerusalemme*. Adda Editori, Bari, pp. 51-70.
- COSGROVE, Denis (1984): "John Ruskin and the geographical imagination". *Geographical Review*, vol. 69, n° 146, pp. 53-92.
- COSGROVE, Denis (1989): "Studio geografico del simbolismo ambientale: retrospettiva e prospettiva". En *Atti XXIVV Congresso Geografico Italiano* (Turín 26-31 mayo 1986). Pàtron, Bologna, pp. 255-268.
- (1998): *Social Formation and Symbolic Landscape*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- (2002): "Observando la Naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista". *Boletín de la A.G.E.*, n° 34, pp. 63-89.
- COSGROVE, Denis y DANIELS, Stephen (1998): *The Iconography of Landscape*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CRAIG, Leigh Ann (2003): "Stronger than men and braver than knights: women and pilgrimages to Jerusalem and Rome in the later middle ages". *Journal of Medieval History*, vol. 29, n° 3, pp. 153-175.
- CROATTO, José Severino (2002): *Experiencia de lo Sagrado. Estudio de la fenomenología de la religión*. Editorial Verbo Divino, Estella.
- DALENA, Pietro (1985): *Il monastero benedettino di Sant'Angelo di Casalrotto Mottola*. En Caló Mariani (eds.). *Insediamenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*. Congedo Editore, Galatina, pp. 559-566.
- (2002): "Le vie di pellegrinaggio medievale del mezzogiorno italiano". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Il Cammino di Gerusalemme*. Adda Editore, Bari, pp. 449-462.
- (2003): *Dagli Itinerari ai percorsi. Viaggiare nel Mezzogiorno medievale*. Adda Editore, Bari.

- (2005): *Strade e percorsi nel Mezzogiorno d'Italia (secc. VI-XIII)*. Due Emme Editrice, Cosenza.
- DAMONTE, Mario (1972): "Da Firenze a Santiago de Compostela". *Studi Medievali*, vol. XIII, Fasc. II, pp. 1043-1071.
- DAVIE, Grace (2000): *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford University Press, Oxford.
- DE CUSATIS, Brunello (2005): "Fonti Devozionali, storiche, geografiche e letterarie nell'odeporica lusitana di Domenico Laffi". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *Santiago e l'Italia: Atti del Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 23-26 Maggio 2002*. Università degli Studi di Perugia, Centro Italiano di Studi Compostellani Edizioni Compostelane, Napoli, pp. 187-196.
- DE LEON, F. P. (1772): *Dissertazione circa la chiesa di San Giacomo*. Napoli, pp. 91-99.
- DE PALMA, Luigi Michele. "Santi Martiri Crociati? Storia e Leggenda di un Culto Medievale". En *Verso Gerusalemme. II Convegno Internazionale nel IX centenario della I Crociata (1099-1999)*. Galatina, Lecce. Disponibile en www.enec.it (consultado el 18 de noviembre de 2011).
- DE SANTIS, Marco (1984): "La Chiesa di S. Giacomo di Molfetta in due visite pastorali tra '600 e '700". *Archivio Storico Pugliese*, año XXXVII, pp. 161-183.
- DE TORRES LUNA, M^a Pilar, PÉREZ ALBERTI, Augusto y LOIS GONZÁLEZ, Rubén Camilo (eds.) (1993): *Los Caminos de Santiago y el territorio*. Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno, Santiago de Compostela.
- DEFFONTAINE, Pierre (1948): *Géographie et religions*. Gallimard, Paris.
- DEL CASINO, Vicent Jr., HANNA, Stephen P. (2000): "Representation and identities in tourism map spaces". *Progress in Human Geography*, vol. 24, n° 1, pp. 23-46.
- DELAHAYE, Hippolyte (1933): *Les origines du culte des martyres*. Société des Bolladistes, Brussels.
- DELL'AQUILA, Carlo (1989): *Laterza Sacra*. Amministrazione Provinciale di Taranto, Taranto.
- DELL'AQUILA, Franco y MESSINA, Aldo (1998): *Le Chiese Rupestri di Puglia e Basilicata*. Adda Editore, Bari.
- DELLA DORA, Veronica (2007): "Geostrategy and the persistence of antiquity: surveying mythical hydrographies in the eastern Mediterranean, 1784-1869". *Journal of Historical Geography*, vol. 33, pp. 514-541.
- (2011): "Engaging Sacred Space: Experiments in the Field". *Journal of Geography in High Education*, vol. 35, n° 2, pp. 163-184.
- (2012): "Setting and Blurring Boundaries: Pilgrims, Tourists and Landscapes in Mount Athos and Meterora". *Annals of Tourism Research*, vol. 39, n° 2, pp. 951-974.
- DELLA MALVA, Marco (1991): *Vieste e le città della Daunia*. Edizione Vieste Oggi, Vieste.
- DI GIOIA Michele (1984): *Foggia sacra ieri e oggi*. Amministrazione Provinciale di Capitanata, Foggia.

- DIAZ Y DIAZ, Manuel C. (1993): "La literatura de viajes en el siglo XII". En Álvarez Gómez, Ángel (ed.). *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*. Dirección Xeral da Política Lingüística, Vigo, pp. 61-72.
- DIGANCE, Justine (2003): "Pilgrimage at Contested Sites". *Annals of Tourism Research*, vol. 30, n° 1, pp. 143-159.
- DILLEMANN, Louis (1997): *La Cosmographie du Ravennate*. Latomus, Bruxelles.
- DILLEY, Robert S. (1991): "Brochures e immagine turistica". En Ierace, Ilario (ed.). *La Regione Turistica*. CEDAM, Padova, pp. 32-48.
- DONVITO, Luigi (1977): "Ricerche e discussioni recenti in Francia su un tema di storia della mentalità: gli atteggiamenti collettivi di fronte alla morte". *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. XIII, pp. 376-379.
- DOTRAS, Ana M. (1993): "Caminantes". *LEER. Especial Xacobeo*, n° 66, pp. 28-31.
- DUMÉZIL, Georges (1977): *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Gallimard, Paris.
- DUPRONT, Alphonse (1973): "Pèlerinages et lieux sacré". *Mélanges en l'honneur de F. Braudel*, vol. 2. Privat, Toulouse, pp. 189-206.
- DURÁN, María Ángeles (2007): "Paisajes del Cuerpo". En Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 27-61.
- DURKHEIM, Émile (1964): *Elementary Forms of the Religious Life*. (Trad. J. W. Swain). Allen & Unwin, London.
- EADE, John y SALLNOW, Michael, J. (eds.) (1991): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Routledge, London.
- EDSON, Evelyn (1997): *Mapping Time and Space. How Medieval Mapmakers Viewed their World*. The British Library, London.
- ELIADE, Mircea (1955): *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Taurus, Madrid.
- (1958): *Patterns in Comparative Religion*. Meridian, New York.
- (1959): *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. (Trad. W. R. Trask). Harcourt Brace & Co, New York.
- ESCUDERO GÓMEZ, Luis Alfonso (2005): "O Valor da imaxe: un determinante para os destinos turísticos". En Santos Solla, Xosé M. (ed.). *Galicia en cartel. A imaxe de Galicia na cartelería turística*. Servicio de Publicacions e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 63-78.
- ESTEBANEZ, José (1982): *Tendencias y problemas actuales de la Geografía*. Cincel, Madrid.
- ESTEVE SECALL, Rafael (2002): *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso*. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga.

- ESTÉVEZ, Xerardo (2007): "Paisajes Urbanos con-texto y sin-texto". En Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 263-292.
- ESTRABÓN (2001): *Geografía. Libro VI*. Introducción general, traducción y notas de VELA TEJADA, José y GRACI ARTAL, Jesús. Biblioteca Grafica Gredos, Leganes (Madrid).
- EVERS ROSANDER, Eva (2004): "Mourid Women and Pilgrimage in Senegal and Spain". En Coleman, Simon y Eade, John (eds). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Routledge, London, pp. 69-90.
- FABRI, Giampaolo (2002): *La Pubblicità. Teorie e Prassi*. Franco Angeli, Milano.
- FALABRINO, Gian Luigi (1990): "La città d'arte come messaggio". En Zanetto, Gabriele y Calzavara, Alessandro (eds.). *Il Turismo delle città d'arte «minori»*. *Atti del Convegno «Viaggi nelle culture»* Treviso, 7-8 Aprile 1990. CEDAM, Padova, pp. 91-96.
- FALLA CASTELFRANCHI, Marina (1991): *Pittura monumentale bizantina in Puglia*. Banca Popolare di Bari, Bari.
- FARIAS, Miguel y LALLJEE, Mansur (2008): "Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, n° 2, pp. 277-289.
- y CLARIDGE, Gorgon (2005): "Personality and cognitive predictors of new age practices and beliefs". *Personality and Individual Differences*, vol. 39, pp. 979-989.
- FARINELLI, Arturo (1942): *Viajes por España y Portugal. Desde la Edad media hasta el siglo XX. Nuevas y antiguas divagaciones bibliográficas*, I-II. Reale Accademia d'Italia, Roma.
- FARINELLI, Franco (1992): *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso cartografico in età moderna*. La Nuova Italia, Firenze.
- (2003): *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*. Einaudi, Torino.
- (2009): "El don de Humboldt: el Concepto de Paisaje". En Copeta, Clara y Lois González, Rubén (eds.). *Geografía, Paisaje e Identidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 43-50.
- FERNÁNDEZ ARENAS, José (1995): "Elementos Simbólicos de la peregrinación Jacobea". *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela*. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 263-275.
- (1998): *Elementos Simbólicos de la Peregrinación Jacobea*. Edilesa Ensayo, León.
- FERNÁNDEZ ARRUTY, José Angel (1985): "Hospitales italianos en el camino de Santiago". En Scalia, Giovanna (ed.). *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacobea*. Università degli Studi di Perugia, Perugia, pp. 103-107.
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, José Ignacio (1985): "Testamentos de peregrinos del siglo XVI en Santiago". En Scalia, Giovanna (ed.). *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacobea. Atti del Convegno Internazionale di Studi*. Università degli Studi di Perugia, Perugia, pp. 63-93.
- FERRARESI, Mauro (2007): *Pubblicità e Comunicazione*. Carocci, Roma.

- FERREIRA PRIEGUE, Elisa (2000): "De Ciudad Santa a Plaza Mercantil. Los fundamentos de la función económica de Santiago en la Edad Media". En Plötz, Robert. (ed.). *Santiago de Compostela, ciudad y peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeo*. Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 351-383.
- FERRETTO (1901-1903): *Codice Diplomatico delle relazioni fra Liguria e la Toscana e la Lunigiana ai tempi di Dante (1265-1321)*". Roma.
- FLORES, T. (2006): "La integración y combinación de la naturaleza e historia como producto turístico". En Pardellas, Xulio (ed). *Turismo Cultural y Ambiental*. Servicio de Publicación de la Universidad de Vigo, pp. 79-90.
- FOLCH-SERRA, Mireia (2007): "El Paisaje como metáfora visual: Cultura e identidad en la nación postmoderna". En Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 137-159.
- FONSECA, Cosimo Damiano (1970): *Civiltà rupestre in terra jonica*. Carlo Bestetti Edizioni d'Arte, Milano-Roma.
- (1974): *La signoria del Monastero Maggiore di Milano sul luogo di Arosio (Secoli XII-XIII)*. Istituto Grafico S. Basile, Genova.
- (2005): *Cattedrali di Puglia*. Adda Editore, Bari.
- FOUCAULT, Michel (1976): *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris.
- FREY, Louise Nancy (1997): "La incorporación del Camino en la Vida Cotidiana. Al volver la vista atrás". En Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago y Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia (eds.). *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas: Actas: Carrión de los Condes*. Junta de Castilla y León, Valladolid, pp. 307-309.
- (1998): *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. University of California Press, Berkeley-London.
- FRONTUR, EGATUR. *Informe Anual 2010. Movimientos Turísticos en Frontera (FRONTUR) y Encuesta de Gasto Turístico (EGATUR)*. Ministerio de Industria, Turismo y Comercio, Instituto de Turismo de España, Instituto de Estudios Turísticos, Gabinete de Reprografía y Diseño de la Secretaría de Estado de Comercio, 2010.
- FUCCILLI, Felice (1806): *Trattato sulle origini della Chiesa di Barletta*. Napoli, pp. 91-99
- FUCELLI, Antonietta (1987): "Bartolomeo Fontana: *Homo Viator* Rinascimentale". En Fucelli, Antonietta (ed). *L'Itinerario di Bartolomeo Fontana*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 11-49.
- (1995): "Il Viaggio a Santiago de Compostela di Cosimo III dei Medici nella relazione inedita di Filippo Corsini: aspetti devozionali e mondani". En Congreso de Estudios Jacobeos (eds.). *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 325-337.
- (2005): "Alle fonti della ricerca odepórica compostellana in Italia: i *Viajes por España y Portugal* di Arturo Farinelli". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *Santiago e l'Italia: Atti del Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 23-26 Maggio 2002*. Università degli Studi di Perugia, Centro Italiano di Studi Compostellani Edizioni Compostelane, Napoli, pp. 247-257.

- FUIANO, Michele (1978): *Economia rurale e società in Puglia nel Medioevo*. Liguori Editore, Napoli.
- FUMAGALLI, Vito (2003): *L'Uomo e l'Ambiente nel Medioevo*. Editori Laterza, Bari.
- GADON, Elinor (1989): *The Once and Future Goddess: A Symbol for Our Time*. Harper & Row, New York.
- GAI, Lucia (1984): "Testimonianza jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII". En Gai, Lucia (ed.). *Atti del Convegno Internazionale di Studi Pistoia e il Camino de Santiago: una dimensione europea nella Toscana medioevale: Pistoia, 28-29-30 settembre 1984*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 119-230.
- (1993): "La peregrinación compostelana y la devoción jacobea como motivos inspiradores de comportamientos sociales: El caso de Pistoia". En Álvarez Gómez, Ángel (ed.). *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*. Dirección Xeral de Política Lingüística, Santiago de Compostela, pp. 17-43
- (2003): "El Camino Italiano de Santiago". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunverg, Barcelona, pp. 299-319.
- GAMBINI, Daniela (1983): "La Galizia nel Viaggio in Ponente di Domenico Laffi". En Caucci von Saucken Paolo (ed.). *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*. Grafiche Benucci, Perugia, pp. 79-109.
- GARCÍA CANTERO, Gabriel (2010): "Ruta Jacobea, jus commune y jus europeum". *Revista de Derecho UNED*, nº 7, pp. 307-324.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1992): "Viajeros, peregrinos, mercaderes". En *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval*. XVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, Pamplona, pp. 46-49.
- GARCÍA IGLESIA, Xosé M. (ed.) (2004): *Xacobeo 2004*. Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, S. A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela.
- GARRUBA, Michele (1884): *Serie Critica de' Sacri Pastori Baresi*. Bari.
- GAUDIOSO, Francesco (1982): "Testamento e devozione. Il caso di Lecce fra i secoli XVIII e XIX". *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. XVIII, nº 3, pp. 365-391.
- GEARY, Patrick J. (1994): *Living with the Death in the Middle Ages*. Ithaca, London.
- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de culturas*. Gedisa, Barcelona.
- GESLER, Wil (1996): "Lourdes: Healing in a Place of Pilgrimage". *Health and Place*, vol. 2, nº 2, pp. 95-105.
- GIL DE ARRIBA, Carmen (2006): "Turismo religioso y el valor sagrado de los lugares: simbología identitaria y patrimonialización del Monasterio de Santo Toribio de Liébana (Cantabria)". *Cuadernos de Turismo*, nº 18, pp. 77-102.
- GIL GARCIA, Teresa (1988): "Los Italianos en el Camino de Santiago". En *Il Duecento: Actas del IV Congreso nacional de Italianistas*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 329-337.

- GIULIANI VINCENZO (1873): *Memorie storiche, politiche, ecclesiastiche della Città di Vieste 1768*. Edizioni Saluzzo.
- GLACKEN, Clarence (1967): *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the end of the Eighteenth Century*. University of California Press, Berkeley.
- GOFFMANN, Erving (1994): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Ángel (2003): “O camino e a condición andante. De Cervantes a Álvaro Cunqueiro”. En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Ríos, Jesús (eds.). *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 77-98.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Marta (1989): *Las Mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*. Consellería da Presidencia e Administración Pública, Servicio Central de Publicacións, Santiago de Compostela.
- GORRA, Maurizio Carlo Alberto (2010): *La Conchiglia in Araldica. Dal simbolo arcaico all’emblema di Santiago de Compostela*. Edizioni Compostelane, Napoli.
- GRAHAM, Brian; ASHWORTH, Gregory J. y TUNBRIDGE, John (2000): *A Geography of Heritage*. Arnold, London.
- GUERRA CAMPOS, José (1988): “Introducción”. En López-Chaves Meléndez, Juan M. (ed.). *El Camino Portugués*. Asociación Amigos de los Pazos, Vigo, pp. 11-15.
- GUNN, Clare A. (1972): *Vacationscape-Designing Tourist Regions*. University of Texas, Austin.
- GURIÉVICH, Arón (1990): *Las categorías de la cultural medieval*. Taurus Humanidades, Madrid.
- HANNERZ, Ulf (1998): *La complessità culturale. L’organizzazione sociale del significato*. Il Mulino, Bologna.
- HARLEY, John B. (1989): “Deconstructing the Map”. *Cartographica*, vol. 26, nº 2, pp. 1-20.
- HARTOG, François (2006): “Tempo e Património”. *Varia História*, vol. 22, nº 36, pp. 261-273
- HERNÁNDEZ, Consuelo (2008): “Prácticas de patrimonialización en Asturias, dos escenarios: la enseñanza del bable y la matanza del gocho”. En Pereiro Pérez, Xerardo; Prado, Santiago y Takenaka, Hiroko (eds.). *Patrimonio culturales: Educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*, Ankulegi Antropología Elkartea, San Sebastián, pp. 171-186.
- HERNANDO, Joseph (2007): “La peregrinación, camino de esperanza”. En Abadía de Montserrat: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC. *El camí de Sant Jaume i Catalunya actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida*, pp. 83-89.
- HIERNAUX, Daniel (2007): “Paisajes fugaces y geografías efímeras en la metrópolis contemporánea”. En Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 241-262.
- HOLT JENSEN, Arild (1992): *Geografía. Historia y Conceptos*. Vicens Vives, Barcelona.

- HOWARD, Donald R. (1980): *Writers & Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posteriority*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles-London.
- HUIZINGA, Johan (1978): *El Otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial, Madrid.
- IACOMELLI, Federica (1997): "Dalle donazioni "pro anima" del secolo VIII ai testamenti del secolo XIII". *Bollettino Storico Pistoiese*, vol. XCIX.
- IVARS, Josep. "La Dialéctica destino-mercado en los procesos de renovación de los destinos turísticos". Seminario Renovestur, <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/20559/1/Ivars%20Seminario%20Renovestur.pdf> (consultado el 16 de abril de 2012).
- JULIA, Dominique (2006): "Le Pèlerinage de Nicola Alabani, mefintain, à Saint-Jacques-de-Compostelle (1743-1754)". *Compostelle: bulletin des Amis de Saint Jacques de Compostelle*, nº 9, pp. 60-98
- KNOTT, Kim (2005): *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Equinox Publishing Ltd, London.
- KRINGS, Hermann (eds.) (1978): *Conceptos Fundamentales de la Filosofía*. Herder, Barcelona, T. III.
- LABANDE, Edmond-René (1958): *Cahiers de Civilisation médiévale*, I.
- LABBATE, Vito (1997): "La Chiesa di San Giacomo. Tra analisi-costruttiva e recupero". En Centro Molese di Cultura e Studi Storico-Archeologico. *San Giacomo*. Tipografia Levante, Giovinazzo, pp. 79-83.
- LAFFI, Domenico (1989): *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*. Sulai Capponi, Anna (ed.). Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- LAURENCE, Ray (1999): *The Roads of Roma Italy. Mobility and Cultural Change*. Routledge, New York.
- LAVERMICOCCA, Nino (2005): *Bari, le chiese della città vecchia*. Adda Editore, Bari.
- (2006): *Bari Bizantina. 1071-1156: il declino*. Edizioni di Pagina, Bari.
- LE GOFF, Jacques (2008, 11ª ed.): *Il Medioevo. Alle origini dell'Identità Europea*. Editori Laterza, Bari.
- (2008, 7ª ed.): *L'immaginario medievale*. Editori Laterza, Bari.
- (2008, 11ª ed.): *Il Medioevo. Alle origini dell'Identità Europea*. Editori Laterza, Bari.
- (2010, 6ª ed.): *Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente Medievale*. Editori Laterza, Bari.
- LEFEBVRE, Henri (1996): *Writings on Cities*. Blackwell, Oxford.
- LEONTIDOU, Lila (1993): "Postmodernism and the City: Mediterranean Versions". *Urban Studies*, nº 30, pp. 949-965.
- LEVI, Ezio (1934): "Un poemetto pugliese attorno a Santiago de Compostela". *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*, año VI, nº 20, pp. 61-74.

- LINDÓN, Alicia (2007): "La Construcción Social de los Paisajes Invisibles del Miedo". En Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 217-240.
- LLOYD, William. J. y SALTER, Christopher (1977): "Landscape in Literature". *Resources Papers for College Geography*. Association of American Geographers, vol. 76, nº 3.
- LO SARDO, Piero (2002): "Da Antene a Roma. Vie di mare e vie di Terra". AA.VV. *Le vie del Mezzogiorno*. Donzelli Editore, Roma, pp. 3-42.
- LOFFREDO, Sabino (1983): *Storia della città di Barletta*. Vecchi Editore, Trani.
- LOIS GONZÁLEZ, Rubén C. (1999): "Revitalización económica y desarrollo urbano reciente de Santiago de Compostela". *Comercio, turismo y cambios funcionales en las ciudades españolas Patrimonio de la Humanidad*. Cámara de Comercio e Industria, Cáceres, pp. 161-197.
- (2000): "Dotaciones y infraestructuras del Camino de Santiago. Una aproximación geográfica". En López Trigal, L. (ed.). *Ciudades y villas camineras jacobeanas: III Jornadas de Estudio y Debate Urbanos*. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León, pp. 225-245.
- LÓPEZ DÍAZ, Xosé (2009): *Códice Calixtino*. A Nosa Terra, Vigo.
- LÓPEZ FERREIRO, Antonio (1903): *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. Vol. V. Imprenta del Seminario, Santiago de Compostela.
- LOPEZ, Lucrezia (2010): *La Ciudad y su Imagen Turística. El caso de Santiago de Compostela en el Mercado Italiano*. Documentos de Trabajo IDEGA, Sección Geografía. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 1-60.
- (2012): "La Interpretación del Patrimonio Cultural. El Caso de San Jacobo en Apulia (Italia)". En Lois González, R.; Dias, F.; Santos Solla, X.; Taboada-de-Zúñiga, P., Jorge, J. (eds.). *1st EJTHR International Conference. Destination Branding, Heritage and Authenticity*. Santiago de Compostela, pp. 646-671.
- y PAZOS OTÓN, Miguel (2009a): "La Rivalutazione Turistica di Santiago de Compostela e del suo Cammino". En Persi, Peris (ed.). *Atti del IV Congresso Internazionale sui Beni Culturali e Territoriali*. Grafiche Ciocche, Pollenza (Macerata), pp. 411-416.
- y PAZOS OTÓN, Miguel (2009b): "La Imagen de Santiago de Compostela en el Mercado Italiano". *Cuadernos de Turismo*. Departamento de Geografía de la Universidad de Murcia, Murcia, n. 24, 2009b, pp. 65-89.
- y PAZOS OTÓN, Miguel (2010): "The Heritage Making Process of Santiago de Compostela and its Routes". En Castro Fernández, Belén; Lopez, Lucrezia y Piñeira Mantiñán, María José (eds.). *Processes of Heritage Making in Geographical Space*. Servicio de Publicación de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 247-258.
- LOWENTHAL, David (1985): *The Past is a Foreign Country*. University Press, Cambridge.
- (2008): *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. (6ª edición). Cambridge University Press, Cambridge.

- LUNARDI, Giovanni; HOUBEN, Hubert; SPINELLI, Giovanni y FONSECA, Cosimo Damiano (eds.) (1981): *Puglia e Basilicata in Monasticon Italiae: Repertorio topo-bibliografico dei monasteri italiani*. Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte.
- LYNCH, Kevin (2008, 1ª ed., 8ª tirada): *La Imagen de la Ciudad*. Gustavo Gili, Barcelona, 2008. Trad. de Revol, Enrique Luis.
- MAIER, Christoph T. (2004): "The roles of women in the crusade movement: a survey". *Journal of Medieval History*, vol. 30, pp. 61-82.
- MALECKI, Edward J. (2003): "Digital development in rural areas: potentials and pitfalls". *Journal of Rural Studies*, vol. 19, nº 2, pp. 201-214.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1931): *Culture. Encyclopedia of the Social Sciences*. vol. 4, pp. 621-646, New York.
- MANIURA, Robert (2003): "Pilgrimage into Words and Images: The Miracles of Santa Maria delle Carceri in Renaissance Prato". En Coleman, Simon y Elsener, John (eds.). *Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. Berghahan Books, New York-Oxford, pp. 40-60.
- MARCEL, Gabriel (1971): *El Misterio del Ser*. Edhasa, Barcelona.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (2003): "El camino y sus símbolos". En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Rios, Jesús. *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 99-107.
- MARIUTTI DE SÁNCHEZ RIVERO, Angela (1967): "De Veniexia per andar a Meser San Zacomo de Galizia per la uia de Chioza". *Príncipe de Viana*, año 28, nº 106-107, pp. 441-514.
- MARTÍ ARÍS, Carlos (1995): *Santiago de Compostela. La ciudad histórica como presente*. Ediciones del Serbal, Santiago de Compostela.
- MARTIN, Jean-Maria (1994): *Les Actes de L'abbaye de Cava Concernant le Gargano (1086- 1370)*. Società di Storia Patria per la Puglia, Bari.
- MASCANZONI, Leardo (2000): *San Giacomo. Il Guerriero e il Pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato. (secc. XI-XV)*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- MASCARI, Giovanni Francesco; MAUTONE, Maria; MOLTEDO, Laura y SALONIA, Paola (2009): "Landscapes, Heritage and Culture". *Journal of Cultural Heritage*, nº 10, pp. 22-29.
- MASSOLA, Giorgio: *Alcuni Aspetti dell'Immaginario del Pellegrino Medievale. Religiosità popolare e devozione del pellegrinare*. Lezioni tenute presso l'Associazione Culturale Ar.Tur.O di Vercelli nell'ambito degli incontri di formazione e aggiornamento, per insegnanti e operatori turistico-naturali, su "I Cammini d'Europa e la via Francigena" Vercelli, aprile 2008, disponibile en http://www.centrostudiromei.eu/activity_centro_studi_romei.html (consultado el 1 de julio de 2011).
- MATTEI CERSASOLI, Leone (1938): *La Congregazione benedettina degli eremiti pulsanesi*. Badia di Cava, Società Tipografica editrice Bagnacavallo, Ravenna.
- MAZUMDAR, Shampa y MAZUMDAR, Sanjoy (2004): "Religion and place attachment: A study of sacred places". *Journal of Environmental Psychology*, vol. 24, pp. 385-397.

- MCKEVITT, Christopher (1991): "San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio". En Eade, John y Sallnow, Michael J. (eds). *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Routledge, London, pp. 77-97.
- MCLUHAN, Marshall (1964): *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw Hill, Nueva York.
- MELELLI, Alberto (1993): "Memorias históricas, presencias físicas y testimonios toponímicos ligados a la peregrinación y al culto de Santiago de Compostela en Umbría, región de tránsito devocional". En De Torres Luna, María Pilar, Pérez Alberti, Augusto, Lois González, Rubén C. (eds.). *Los Caminos de Santiago y el territorio: Congreso Internacional de Geografía*. Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno, Santiago de Compostela, pp. 641-663.
- MELONI, Pier Lorenzo (1979): "Mobilità di devozione nell'Umbria Medievale: due liste di pellegrini". En Istituto di Storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia (ed.). *Chiesa e società del sec. IV ai giorni nostri. Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano*. Roma, pp. 327-359.
- (1985): "Appunti sulla *Peregrinatio Jacobea* in Umbria". En Scalia, Giovanna (ed.). *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacobea. Atti del Convegno Internazionale di Studi*. Università degli Studi di Perugia, Perugia, pp. 171-197.
- MILELLA LOVECCHIO, Maria (1980): "Monastero e Chiesa di S. Giacomo Bari". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Insedimenti Benedettini in Puglia*. Congedo Editore, Galatina, pp. 383-387.
- MILILLO, Stefano (2001): *La Chiesa y le Chiese di Bitonto*. Collana di studi del CeRSA-Bitonto II Grifo 4, Bitetto.
- MINCA, Claudio (1996): *Spazi effimeri*. CEDAM, Padova.
- y BIALASIEWICZ, Luiza (2004): *Spazio e Politica. Riflessioni di geografia Critica*. CEDAM, Padova.
- MINISTERIO DE INDUSTRIA, TURISMO Y COMERCIO. INSTITUTO DE ESTUDIOS TURÍSTICO (2007): *Turismo 2020. Plan del Turismo Español Horizonte 2020. Plan del Turismo Español 0812*. Secretaría General de Turismo.
- (2010): *Compañías de Bajo Coste. Informe Anual 2010*. Gabinete de Reprografía y Diseño de la Secretaría de Estado de Comercio.
- MIOSSEC, Jean (1991): "L'Immagine Turistica". En Ierace, Ilario (ed.). *La Regione Turistica*. CEDAM, Padova, pp. 15-31.
- MOLA, Riccardo (1980): "Chiesa di S. Maria- Isole Tremiti- San Nicola". Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Insedimenti Benedettini in Puglia*. Congedo Editore, Galatina.
- MORINIS, Alan (ed.) (1992): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Greenwood Press, Westport CT.
- MUMFORD, Lewis (1996): *La Ciudad en la historia*. Ediciones Infinito, Buenos Aires.
- NAVEH, Zev (1995): "Interactions of landscape and cultures". *Landscape and Urban Planning*, n° 32, pp. 43-54.

- NEL-LO, Oriol (2007): "La ciudad, Paisaje Invisible". En Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 181-196.
- NICHOLSON, Helen (1999): "Women on the Third Crusade". *Journal of Medieval History*, vol. 23, nº 4, pp. 335-349.
- NOGUÉ I FONT, Joan (1983): "De com la literatura pot ser útil a la geografia: reflexions arran de la lectura d'un llibre". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, nº 3, pp. 201-208.
- (ed.) (2007): *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid.
 - (2007): "El paisaje como constructo social". En Nogué, Joan (eds.). *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 11-24.
 - y VICENTE, Joan (2004): "Landscapes and National Identity in Catalonia". *Political Geography*, nº 23, pp. 113-132.
- NOLAN, Mary Lee (1994): "Seasonal Patterns of Christian Pilgrimage". En Bhardwaj, Surinder; Rinschede, Gisbert y Sievers, Angelika (eds.). *GEOGRAPHIA RELIGIONUM Pilgrimage in the Old and New World*, vol. 8. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, pp. 37-55.
- y NOLAN, Sidney (1989): *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, North Carolina.
 - y NOLAN, Sidney (1997): "Regional Variations in Europe's Roman Catholic Pilgrimage Traditions". En Stoddard, Robert H. y Morinis, Alan (eds.). *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA), pp. 61-93.
- O'REILLY, Tim. "Web 2.0 compact definition. Trying again". Disponible en: http://radar.oreilly.com/archives/2006/12/web_20_compact.html (consultado el 18 de mayo de 2012).
- "What is Web 2.0?". Disponible en: <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html?page=1> (consultado el 18 de mayo de 2012).
- OLSSON, Gunnar (1981): "On yearning for home: an epistemological view of ontological transformations". En Pocock, Douglas (ed.). *Humanistic Geography and Literature*. Croom Helm, London, pp. 21-29.
- OSTERRIETH, Anne (1997): "Pilgrimage, Travel and Existential Quest". En Stoddard, Robert H. y Morinis, Alan (eds.). *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA), pp. 25-39.
- OTRANTO, Giorgio (2005): "Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica del territorio". En Massafra, Angelo y Salvemini, Biagio (eds.). *Storia della Puglia. Dalle Origini al Seicento*. Editori Laterza, Bari, pp. 89-96.
- (2007): *Cento itinerari più Uno in Puglia*. Gelsorosso, Bari.
- OURSEL, Raymond (1978): *Pèlerins du Moyen Age: les hommes, les chemins, les sanctuaires*. Fayard, Paris.
- PACIARONI, Raoul (1999): *Da Sanseverino a Compostella sul cammino di san Giacomo*, Tipolitografia Bellabarba, Sanseverino Marche.

- PALAZZO, Francesca (1997): "Un inno alla vita Chiesa di San Giacomo, 1695". En Centro Molese di Cultura e Studi Storico-Archeologico. *San Giacomo*. Tipografia Levante, Giovinazzo, pp. 57-70.
- PANOFSKY, Erwin (1939): *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. Oxford University Press, New York.
- PAONE, Michele (1999): *Le Chiese di Lecce. Galatina*. Congedo Editore, Galatina.
- (2000): *Lecce. Elegia del Barocco*. Congedo Editore, Galatina.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (1980): "I testamenti dei cardinali del Duecento". *Miscellanea della Società romana di storia della patria*, XXV, Roma.
- PARDO GATO, José Ricardo (2005): "El derecho castellano leonés en la peregrinación jacobea. Una reflexión histórico-jurídica". *Revista Jurídica de Castilla y León*, nº 5, pp. 191-224.
- PARK, Hyung-yu (2010): "Heritage Tourism. Emotional Journeys into Nationhood". *Annals of Tourism Research*, vol. 37, nº 1, pp. 116-135.
- PAVÓN BENITO, Julia (2004): "El Testamento, un Símbolo de la *Peregrinatio*". *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 34, nº 1, pp. 31-49.
- PEARSON P T R (eds.) (1995): *Longman Dictionary of Contemporary English*. Third Edition. Longman Group LTD.
- PEDICO, Oronzo (1961): *La Chiesa Barlettana*. Edizioni Rizzi e Del Re, Barletta.
- PENCO, Gregorio (2003): *La Chiesa nell'Europa medievale*. Portalupi Editore, Casale Ponferrato.
- PEPE, Adriana (2000): "Vie dei pellegrini e ospedali in Puglia durante il Medioevo". En Quintavalle, Arturo (ed.). *Le Vie del Medioevo*. Electa Mondadori, Parma y Milano, pp. 223-232.
- PEREIRO PERÉZ, Xerardo (2003): "Patrimonialização e transformação das identidades culturais". En Portela, José E, Castro Caldas, João (eds.). *Portugal Chão*. Celta Editores, Oeiras, pp. 231-247.
- (2005): *Galegos de Vila: Antropoloxia dun Espazo Rurbano*. Sotelo Blanco Edicións, Santiago de Compostela.
- y PRADO, Santiago Conde y TAKENAKA, Hiroko (eds.) (2008): *Patrimonios culturales: Educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*. Ankulegi Antropologia Elkarte, San Sebastián.
- PÉRICARD-MÉA, Denise (2004): *Compostela e il Culto di San Giacomo nel Medioevo*. Il Mulino, Bologna.
- PERKINS, (2003): "Cartography: mapping theory". *Progress in Human Geography*, vol. 27, nº 3, pp. 341-351.
- PERROT, Michelle (eds.) (1984): *Une histoire des femmes este-elle-possible?* Edicion Rivages, Paris.
- PETRUCCI, Armando (ed.) (1960): *Codice Diplomatico del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremi (1005-1237)*. Roma.
- (1968): *Il pellegrino al Gargano*. Amministrazione Provinciale, Foggia.

- PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia (2003): "Narratives of Transformations: Pilgrimage Patterns and Authorial Self-presentation in Three Pilgrimage Texts". En Coleman, Simon y Elsner, John (eds.). *Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. Berghahan Books, New York-Oxford, pp. 84-109.
- PIATTELLI PALMARINI, Massimo (1995): *L'arte di persuadere. Come impararla, come esercitarla, come difendersene*. Oscar Mondatori, Milano.
- PICARD, Jean Charles (1988): *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte de évêques en Italie du Nord des origines aus X^e siècle*. École française de Rome, Roma.
- PIRILLO, Paolo (1992): *Famiglia e mobilità sociale nella Toscana medievale. I Franzesi Della Foresta da Figline Valdarno (secoli XII-XV)*. Opus Libri, Firenze.
- PLÖTZ, Robert (1993a): "Peregrinatio Ad Limina Beati Jacobi". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *Santiago. La Europa del Peregrinaje*. Lunwerk, Barcelona, pp. 17-37.
- (1993b): "Homo Viator". En Álvarez Gómez, Angel (ed.). *Pensamiento, Arte y Literatura en el Camino de Santiago*. Dirección Xeral de Política Lingüística, Santiago de Compostela, pp. 44-60.
- (1993c): "O Apóstol Santiago o Maior na Tradición Oral e Escrita". En Caja de Madrid, Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico y Documental Arzobispado (eds.). *Santiago, Camino de Europa: culto e cultura na peregrinación a Compostela*. Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental, Arzobispado, Santiago de Compostela, pp. 193-211.
- (1995): "La peregrinación como principio spiritual-religioso en un mundo real-concreto". En Congreso de Estudios Jacobeos eds.): *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos. Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 611-628.
- POCOCK, Douglas (1978): "The Novelist and the North". *Occasional Publications*, nº 12.
- (1979): "The Novelist's Image of the North". *Transactions of the Institute of British Geographers*, nº 4, pp. 62-76.
- (eds.) (1981): *Humanistic Geography and Literature*. Croom Helm, London.
- POMBO, Antón (2008): "La peregrinación jacobea en la época contemporánea. Decadencia y reactivación". En AA. VV. (eds.): *Elía Valiña. El renacimiento del Camino*. Xunta de Galicia y S.A. de Xestión do Xacobeo, Santiago de Compostela, pp. 17-51.
- PORSIA, Francesco (1997): "Economia e Società fra XII e XV secolo". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Foggia Medievale*. Banca del Monte di Foggia, Foggia, pp. 61-70.
- PRATS, Llorenç (2004): *Antropologia y patrimonio*. Editorial Ariel, Barcelona.
- PRESTON, James (1992): "Spiritual Magnetism: An Organizing Principles for the Study of Pilgrimage". En Morinis, Alan (ed.). *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Greenwood Press, Westport CT, pp. 31-46.
- PRIORELLI, Massimo (1983): "La Galizia nell'Itinerario di Bartolomeo Fontana". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*. Grafiche Benucci, Perugia, pp. 37-55.
- PROROK, Carolyn (1997): "Becoming a Place of Pilgrimage: An Eliadean Interpretation of the Miracle at Ambridge, Pennsylvania". En Stoddard, Robert H. y Morinis, Alan (eds.). *Sacred*

- Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA), pp. 117-139.
- PUY MUÑOZ, Francisco (1995): "El Camino, Símbolo del Derecho". En *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela, 4-6 Noviembre 1993*. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, pp. 631-636.
- (2003): "El Camino Derecho". En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Rios, Jesús (eds.). *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 169-178.
- QUILICI, Lorenzo (2004): *La Via Appia. Un percorso nella storia*. Viviani Editore, Roma.
- RAFFESTIN, Claude (1980): *Pour une géographie du pouvoir*. Litec, Paris.
- (1990): "La Natura e il ruolo della città d'arte nella società contemporanea". En Zanetto, Gabriele y Calzavara, Alessandro: *Il Turismo delle città d'arte «minori»*. *Atti del Convegno «Viaggi nelle culture»* Treviso, 7-8 Aprile 1990. CEDAM, Padua, pp. 27-34.
- (1991): "Natura e Cultura del Luogo Turistico". En Ierace, Ilario (ed.). *La Regione Turistica*. CEDAM, Padova, 1991, pp. 1-14.
- RAITERI FOSSATI, Silvana (2007): "Ligures y Genoveses hacia Santiago". En Congrés Internacional (eds.). *El camí de Sant Jaume i Catalunya. Història, art i cultura del camí*. Publicacions de la Abadía de Montserrat, Barcelona, pp. 125-139.
- RELPH, Edward C. (1976): *Place and Placelessness*. Pion, London.
- REMOTTI, Francesco (2007): *Contro L'Identità*. Laterza, Bari.
- REY CASTELAO, Ofelia (2006): *Los Mitos del Apóstol Santiago*. Consorcio de Santiago, Santiago de Compostela.
- RIEGL, Alois (1987): *El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen*. Visor, Madrid (traducción de Ana Pérez López).
- RIES, Julien (1995): *Tratado de antropología de los sagrado* (2). Editorial Totta, Madrid.
- RIGOBELLO, Armando (2003): "La struttura dell'interiorità e la pratica del camino". En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Rios, Jesús (eds.). *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 193-201.
- RINSCHÉDE, Gisbert (1985). "Das pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum*, vol. 1, pp. 195-256.
- (1992): "Forms of Religious Tourism". *Annals of Tourism Research*, vol. 19, pp. 51-67.
- (1997): "Pilgrimage Studies at Different Levels". En Stoddard, Robert H. y Morinis, Alan (eds.). *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA), pp. 95-115
- ROGER, Alain (2007): *Breve Tratado del Paisaje*. Biblioteca Nueva, Madrid.

- ROSSI, Giovanni (2010): "Il testamento nel medioevo fra dottrina giuridica e prassi". En Rossi, Maria Clara (ed.). *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo*. Cierre Edizioni, Verona, pp. 45-70.
- ROVETTA, Alessandro (2002): "L'immagine di Gerusalemme negli itinerari di pellegrini e crociati e nelle riproduzioni topografiche tra XII e XIV secolo". En Calò Mariani, Maria Stella (ed.). *Il cammino di Gerusalemme: atti del II Convegno internazionale di studio*. Adda Editori, Bari, pp. 607-618.
- RUBIN, Rehav (2006): "One city, different views: a comparative study of three pilgrimage maps of Jerusalem". *Journal of Historical Geography*, vol. 32, pp. 267-290.
- RUSKIN, John (1989): *Las siete lámparas de la arquitectura*. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Madrid.
- RUSSO, Renato (1997): *Le Cento Chiese di Barletta. Tra mito e storia, dalle origini alle Crociate*. Rotas, Barletta.
- SANTANA TALAVERA, Agustín (1997): *Antropología y turismo: nuevas hordas, viejas culturas?*. Editorial Ariel, Barcelona.
- SANTANA TALAVERA, Agustín y PRATS CANALS, Llorenç (2005): *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Fundación El Monte, Sevilla.
- SANTERAMO, Salvatore y BORGIA, Carlo Ettore (1957): *Codice Diplomatico Barlettano vol. VIII*. Dellisanti-Barletta.
- SANTOMIL MOSQUERA, David (2012): *A imaxe exterior de Galiza no século XXI*. Servicio de Publicación de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela. Disponible en <http://dspace.usc.es/handle/10347/3654> (consultado el 20 de marzo de 2012).
- SANTOS SOLLA, Xosé M. (1993): "El Camino de Santiago como alternativa turística de Galicia". En De Torre Luna, María Pilar, Pérez Alberti, Alberto, Lois González, Rubén C. (eds.). *Los Caminos de Santiago y el territorio*. Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno, Santiago de Compostela, pp. 783-800.
- (1999): "Mitos y realidades del Xacobeo". *Boletín A.G.E.*, n.º 28, pp. 103-117.
- (2000): "Cidade turística, cidade real, cidade ideal", en Borge, J. H., Díaz Fernández, J. A., Patiño Romarís, C. A., (coord.): *O turismo en Galicia: potencialidades endóxeas de desenvolvemento urbano e económico*. Diputación Provincial de Pontevedra, Vigo, pp. 301-318.
- (2006a): "El Camino de Santiago: Turistas y Peregrinos hacia Compostela". *Cuadernos de Turismo*, n.º 18, pp. 135-150.
- (2006b): "El turismo cultural en Galicia". En Rodríguez Campos, X. S., Santos Solla, X. M.: *Galicia & Terranova & Labrador*. Universidad de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, pp. 107-125.
- SANTOS, Alonso (1993): "El camino como metáfora". *LEER. Especial Xacobeo*, n.º 66, pp. 49- 51.
- SAUER, Carl (1925, 1963): "The Morphology of Landscape". En J. Leighly (ed.). *Land and Life: Selections from the Writings of Carl Ortwin Sauer*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, pp. 315-351.

- SAVINO, Giancarlo (1987): "La leggenda di San Jacopo dal volgarizzamento trecentesco della Leggenda Aurea di Jacopo da Varazze in un codice pistoiese". En Gai, Lucia (ed.). *Pistoia e il Cammino di Santiago: una dimensione europea nella Toscana Medioevale*. Università degli Studi, Perugia, Perugia, pp. 231-244.
- SCALIA RÖSSLER, Giovanna (1983): "La Galizia nella relazione inedita di Paolo Bacci". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*. Grafiche Benucci, Perugia, pp. 111-160.
- (1985): "Il Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia". En Scalia, Giovanna (ed.). *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*. Università degli Studi di Perugia, Perugia, pp. 311-343.
 - (1985): *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Perugia 23-24-25 settembre 1983). Università degli Studi di Perugia, Perugia.
- SCHRAMM, Katharina (2004): "Coming Home to the Motherland. Pilgrimage Tourism in Ghana". En Coleman, Simon y Eade, John (eds). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Routledge, London, pp. 133-149.
- SCUDIERI RUGGIERI, Jole (1967): "Notas sobre Santiago e Italia" hasta el siglo XVII". *Príncipe de Viana*, año 28, n° 108-109, pp. 293-307.
- SEAMON, David (1976): "Phenomenological Investigation of imagination literature: a commentary". En Moore, Gary T. y Golledge, Reginald (eds). *Environmental Knowing: Theories, Research and Methods*. Hutchinson & Ross, Dowden, pp. 286-290.
- SENSI, Mario (1999): "Santi Patroni dei pellegrinaggio". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.) *Santiago, Roma, Jerusalén Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 305-330.
- (2005): "Il Pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani", in Caucci von Saucken, Paolo (ed.) *Santiago e l'Italia: Atti del Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 23-26 Maggio 2002*. Università degli Studi di Perugia, Centro Italiano di Studi Compostellani Edizioni Compostelane, Napoli, pp. 695-789.
- SERENI, Emilio (1961): *Storia del paesaggio agrario italiano*. Laterza, Roma-Bari.
- SIERRA RODRÍGUEZ, Xosé Carlos (1999): "Experiencias de patrimonialización e musealización. Identidade local en concellos non urbanos". En Gondar Portasany, Marcial (ed.). *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego III*. Antropoloxía, vol. 2. Museo do Pobo Galego, Santiago, pp. 295-327.
- SMITH, Melanie K. (2003): *Issues in Cultural Tourism Studies*. Routledge, London.
- SMITH, Valene L. (1992): "Introduction. The quest in guest". *Annals of Tourism Research*, vol. 19, n° 1, pp. 1-17.
- SÖDERSTROM, Ola (1994): "I beni culturali come risorse sociali di progetti territoriali". En Caldo, Costantino y Guarrasi, Vincenzo (eds.). *Beni Culturali e Geografia*. Pàtron Editore, Bologna.
- SORIA, Arturo (2003): "El Camino y los Caminos de Santiago en España". En Caucci von Saucken (ed.). *Santiago y la Europa del Peregrinaje*. Lunweg, Barcelona, pp. 195-231.

- STEPHENSON, Janet (2008): "The Cultural Values Model: An integrated approach to values in landscapes". *Landscape and Urban Planning*, n° 84, pp. 127-139.
- STODDARD, Robert (1994): "Major Pilgrimage Places of the World". En Bhardwaj, Surinder, Rinschede, Gisbert y Sievers, Angelika (eds.). *GEOGRAPHIA RELIGIONUM Pilgrimage in the Old and News World*, vol. 8, pp. 17-36.
- STODDARD, Robert H. y MORINIS, Alan (eds.) (1997): *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA).
- STOPANI, Renato (1987): "Le grandi vie di pellegrinaggio nel Medioevo: spedali, lebbrosari e xenochi lungo l'itinerario della via Francigena". En Gai, Lucia (ed.). *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana Medievale*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 313-330.
- (1988): *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*. Le Lettere, Firenze.
 - (1991): *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostela*. Le Lettere, Firenze.
 - (1992): *La Via Francigena del Sud*. Le Lettere, Firenze.
 - (1995): "La via Francigena: «Camino» italiano per Compostela e punto d'incontro degli itinerari delle «peregrinationes maiores»". En Congreso de Estudios Jacobeos (eds.). *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*. Santiago de Compostela, Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, pp. 665-672.
 - (1995): *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostela*. Le Lettere, Firenze.
 - (1999): "Le Croci Stradali: un elemento di sacralizzazione dello spazio. Comune ai percorsi delle tre «peregrinationes maiores»". En Caucci von Saucken, P. (ed.) *Santiago, Roma, Jerusalén Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*. Santiago, pp. 331-340.
 - (2001): *Il «Camino» Italiano per Santiago de Compostela. Le fonti itinerarie di età medievale*. Le Lettere, Firenze.
- SULAI CAPPONI, Anna (2005): "Domenico Laffi: dal "viaggio in Ponente" al "Viaggio in Levante". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *Santiago e l'Italia: Atti del Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 23-26 Maggio 2002*. Centro Italiano di Studi Compostellani Edizioni Compostelane, Napoli, pp. 791-809.
- SUTHERLAND, Robert L. y WOODWARD, Juilian L. (1940): *An Introduction to Sociology*. 2nd Edition. University of Chicago Press, Chicago.
- TANGHERONI, Marco (1984): "Il Barone per cui là giù si visita Galizia". En Gai, Lucia (ed.). *Atti del Convegno Internazionale di Studi Pistoia e il Camino de Santiago: una dimensione europea nella Toscana medioevale*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 301-312.
- (1995): "Un pellegrinaggio votivo marinaro a Santiago nel Carteggio datiniano di Livorno (1387)". *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela. Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, pp. 673-678.
 - (2002): "Nel Mezzogiorno Medievale. Goti, Longobardi e bizantini. Arabi, normanni e svevi". AA.VV. *Le vie del Mezzogiorno*. Donzelli Editore, Roma, pp. 43-74.

- TANNEN, Deborah (1989): *Talking Voices: Repetition, Dialogue, and Imaginary in Conversational Discourse*. Cambridge University Press, Cambridge.
- TAVONI, Otello (1983): "La Galizia nella relazione inedita di Filippo Corsini relativa al viaggio di Cosimo III dei Medici". En Caucci von Saucken, Paolo (ed.). *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*. Grafiche Benucci, Perugia, pp. 59-78.
- TOBLER, Waldo (1970): "A computer model simulation of urban growth in the Detroit region". *Economic Geography*, vol. 46, n° 2.
- TOSCO, Carlo (2009): "La storia del paesaggio medievale: prospettive di ricerca". En Quintavalle, Carlo (ed.). *Medioevo: arte e storia*. Electa, Milano, pp. 272-285.
- TRAVERSO CORTES, Joaquín (2004): "La Imagen de los Destinos Turísticos Elemento Básico en su Desarrollo Estratégico". Congreso Internacional Patrimonio, Desarrollo Rural y Turismo en el Siglo XXI (1), n° 1. Universidad de Sevilla, Osuna (Sevilla), pp. 621-634.
- TRIDENTE, Mauro (1939): "Gli ospedali di Molfetta nel Medioevo". R. Università degli studi "Benito Mussolini". Bari, *Corso ufficiale di storia della medicina tenuto dal prof. Maurizio Mastrorilli*. Già pubbl. in: *La medicina internazionale*, n°10. Arti grafiche E. Gualdoni, Bari.
- TRUNBULL, Colin (1992): "Postscript: Anthropology as Pilgrimage, Anthropologist as Pilgrim". En Morinis, Alan (ed.). *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Greenwood Press, Westport- CT, pp. 257-274.
- TUAN, Yi-Fu (1973): "Ambiguity in Attitudes toward Environment". *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 63, n° 4, pp. 411-423.
- (1976): "Literature. Experience and Environment Knowing". En Moore, Gary T. y Golledge, Reginald (eds). *Environmental Knowing: Theories, Research and Methods*. Hutchinson & Ross, Dowden, pp. 260-272.
 - (1977, 1997 7ª ed.): *Space and Place. The Perspective of Experience*. University Of Minnesota Press, Minneapolis.
 - (1978): "Sacred Space: Exploration of an Idea". En Butzer, Karl. W. (ed.). *Dimensions of Human Geography*. University of Chicago, Department of Geography. Research Paper 186, Chicago, pp. 84-99.
 - (1978): "Sign and Metaphor". *Annals of Association of American Geographers*, vol. 68, n° 3, pp. 363-372.
 - (1980): *Landscapes of Fear*. Basil Blackwell Publisher, Oxford.
- TURNER, Victor (1973): "The Centre out there. Pilgrim's Goal". *History of Religions*, vol. 12, pp. 191-230.
- (1987): *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications, New York.
- TURNER, Victor y TURNER, Edith (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Colombia University Press, New York.
- TYLOR, Edward Burnett (1871): *Primitive Culture*. Estes & Lauriat, Boston.

- UGGERI, Giovanni (1978): "Sistema viario e insediamento rupestre tra antichità e Medioevo". En Fonseca, Cosimo D. (ed.). *Habitat, Strutture, Territorio*. Congedo, Lecce, pp. 115-135.
- (1983): *La Viabilità Romana nel Salento*. Mesagne, Museo Civico Ugo Granafei.
- UNWIN, Tim (1995): *El lugar de la Geografía*. Ediciones Cátedra, Serie Geografía Menos, Madrid.
- VALIÑA SAMPEDRO, Elias (2000): *El Camino de Santiago: estudio histórico-jurídico*, 3.ª edición, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Lugo, Lugo.
- VÁZQUEZ DE PARGA, Luis, LACARRA, José María y URÍA RIU, Juan (1948): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Madrid.
- VECCO, Marilena (2010): "A definition of Cultural Heritage". *Journal of Cultural Heritage*, nº 11, pp. 321-324.
- VERA REBOLLO, José Fernando (1993): "El Camino de Santiago en el context de las nuevas motivaciones de la demanda turística". En De Torres Luna, Mª Pilar; Pérez Alberti, Augusto y Lois González, Rubén Camilo (eds.). *Los Caminos de Santiago y el territorio*. Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno, Santiago de Compostela, pp. 713-724.
- y LÓPEZ PALOMEQUE, Francisco; MARCHENA GÓMEZ, Manuel; ANTON CLAVÉ, Salvador (1997): *Análisis territorial del turismo*. Editorial Ariel S.A., Barcelona.
- y LÓPEZ PALOMEQUE, Francisco; MARCHENA GÓMEZ, Manuel; ANTON CLAVÉ, Salvador (2011): *Análisis territorial del turismo y planificación de destinos turísticos*. Tirant lo Blanch, Valencia.
- VENDITTI, Arnaldo (1969): "Architettura a Cupola in Puglia. Le chiese di S. Margherita di Bisceglie, S. Felice di Balsignano, S. Vito di Corato, S. Lucia di Casamassima, le cappelle in agro di Bisceglie e S. Spirito di Giovinazzo". *Napoli Nobilissima*, vol. 8, nº 2-3, pp. 51-65.
- VICENTE RIOS, Jesús (2003): "Homo Viator. La condición Itinerante del Hombre". En Agís Villaverde, Marcelino y Vicente Rios, Jesús (eds.). *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 203-233.
- VINELLA, Nino (1995): *L'Ingranaggio del Tempo*. Editrice Rotas, Barletta.
- VITOLO, Giovanni (1984): *Insediamenti Cavensi in Puglia*. Congedo Editore, Galatina.
- VITULLI, Martino (1997): "San Giacomo nella tradizione popolare molese". En Centro Molese di Cultura e Studi Storico-Archeologico. *San Giacomo*. Tipografia Levante, Giovinazzo, pp. 45-56.
- VOLLI, Ugo (2003): *Semiotica della Pubblicità*. Laterza, Bari.
- WAGNER, Philip L. (1997): "Pilgrimage: Culture and Geography". En Stoddard, Robert H. y Morinis, Alan (eds.). *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Geoscience Publications, Baton Rouge (LA), pp. 299-323.

WILLIAM, Edu y PEREZ MARTE, Esther. *Tourism 2.0: the social Web as a platform to develop a knowledge based ecosystem*. Networks and Tourism, 2008. Disponible en http://eduwilliam.com/mipdf/Tourism%202.0%20_UK_.pdf (consultado el 18 de mayo de 2012).

WILLIAMS, Wes (2003): "The Diplomat, the Trucheman and the Mystagogue: Forms of Belonging in Early Modern Jerusalem". En Coleman, Simon y Elsner, John (eds.). *Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. Berghahan Books, New York, pp. 17-39.

WÜNENBURGER, Jean Jacques (1999): *Filosofia delle Immagini*. Einaudi, Torino.

- (2008): *Antropología del Imaginario*. Serie Antropológica, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

YARZA LUACES, Joaquín (2007): "Iconografía de Santiago. Una primera visión Global medieval". En En Congr s Internacional (eds.). *El camí de Sant Jaume i Catalunya. Hist ria, art i cultura del camí*. Publicaciones de la Abadía de Montserrat , Barcelona, pp. 239- 265.

Itinerarium Antonini Imperatoris, II-III siglo d. C.

Itinerarium Burdigalense, 333-334 d. C.

Cosmografia Anonimo Ravennate, VII siglo d. C.

Itinerario di Matthew Paris, Historia Anglorum, XIII siglo d. C.

"Locatione di Castiglione" Atlante delle Locationi. Antonio e Nunzio Michele di Rovere. Reintegra dei Tratturi ordinata e fatta dal Reggente Ettore Capecelatro nel 1651. Dogana delle pecore di Foggia, s. I., vol XVIII.

Bibliografía electrónica

AENA: www.aena.es

BANCA D'ITALIA : www.bancaditalia.it/statistiche

CETUR: www.usc.es/cetur/

CONCELLO DE SANTIAGO: www.santiagodecompostela.org

TURISMO DE SANTIAGO: www.santiagoturismo.com

INSTITUTO DE ESTUDIOS TURÍSTICOS: www.iet.tourspain.es/es-ES/Paginas/default.aspx

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA: www.ine.es

INSTITUO GALEGO DE ESTADÍSTICA: www.ige.eu/ga/index.htm

PAESI

ON

LINE:

http://www.paesionline.it/europa/spagna_santiago_de_compostela/guida_turistica_citta_santiago_de_compostela.asp

TRIPADVISOR: http://www.tripadvisor.it/Attractions-g187508-Activities-Santiago_de_Compostela_A_Coruna_Province_Galicia.html

TURGALICIA: www.turgalicia.es

TURISMO EN CIFRAS: www.iet.turismoencifras.es/

TURISMO 2020: www.turismo2020.es

UNESCO: www.unesco.org

UNITED WORLD TRAD ORGANIZATION: www.unwto.org

XACOBEO: www.xacobeo.es

<http://www.libreriaeditriceurso.com/public/santiago/forum/index.php?board=2.0>

Referencias bibliográficas de los diarios y testimonios de viaje online de los peregrinos italianos:

1) Testimonios en los cuales se indican nombre y apellido del autor:

- ARCIOLI, Giorgio y TEDESCHI, Maria Teresa. "Un Cavallo sul camino Primitivo di Santiago de Compostela". <http://www.youblisher.com/p/242361-Un-cavallo-sul-Cammino-Primitivo-di-Santiago-di-Compostela-di-Giorgio-Maria-Teresa/>.
- ARGENTO, Daniela. "Sul Cammino di Santiago". <http://turistipercaso.it/spagna/1272/sul-cammino-di-santiago.html>.
- ARRIVO, Carmine. "Sulla strada del Cammino di Santiago de Compostela": <http://www.carminearrivo.it/photographer/index.php/exhibitions/63-qsulla-strada-del-cammino-di-santiago-de-compostelaq-carminearrivoit>
- ARUS, Francesco. "Il Cammino di Santiago": <http://santiago.pellegrinando.it/francesco/francesco.htm>.
- BIANCO, Gianni. "Verso il campo della Stella": <https://docs.google.com/file/d/0BKKMW3DWuFNc3JEcXhDbXFTTUNmd3BOX2FKMjR6QQ/e> dit?pli=1.
- CASNA, Chiara. "Santiago 2007. Ricordi di un Buen Camino". <http://santiago.pellegrinando.it/chiara.htm>.
- CASTANO, Fabio. "Il chilometro cento da Santiago de Compostela": <http://www.ilreporter.com/reportage/il-cammino-di-santiago-1>.
- COLLINO, Mario. "Ancora sul Cammino di Santiago. Per tenere fede alla promessa fatta": <http://santiago.pellegrinando.it/Collino/collino.htm>.
- COLUCCINI, Roberto. "Viaggio a Santiago": <http://santiago.over-blog.it>.
- CONTINANZA, Vincenzo. "In Galizia sul Cammino per Santiago de Compostela": <http://www.bitculturali.it/online/?p=5801>.
- CORAGGIO, Immacolata. "Turisti e Pellegrini": <http://santiago.pellegrinando.it/varie/immacolata.htm>
- CURTIS, Vittorio. "Santiago km. 0": <http://www.pellegrinibelluno.it/filepdf/VittorioCurtis.pdf>.
- D'AMICO, Giancarlo. "Due patesi sul Cammino di Santiago": http://www.incamminoweb.it/index.php?option=com_content&view=article&id=5162:due-patesi-sul-lcamminor-di-santiago&catid=105:cronaca.
- DEL GRAZIA, Graziano; FRANCHINI, Franco; PISTOLESI, Fiorenzo. "Il racconto del Cammino di Santiago". <http://www.pellegrinibelluno.it/filepdf/santiago%20casa.pdf>.
- DE MARCO, Roberto. "Camminando". <http://roberto-camminando.blogspot.com.es/>
- DIMICCOLI, Giuseppe. "Sterpeta in carrozzina a Santiago de Compostela": http://www.lagazzettadelmezzogiorno.it/GdM_dallapuglia_NOTIZIA_01.php?IDNotizia=385769&IDCategoria=1.
- DORSI, Giuliano. "Santiago de Compostela": <http://www.giulianodorsi.com/Santiago.html>.
- ESPOSITO, Lina. "Il Cammino di Santiago": <http://ilcamminodisantiago-ilcammino.blogspot.com.es/>.
- FORNARETTO, Maria Gioia. "Santiago": <http://santiago.pellegrinando.it/Mariagioia/Mariagioia.htm>.
- FORTI, Gilda y FORTI, Patrizia. "Alla ricerca del senso della vita". <http://santiago.pellegrinando.it/Gilda/gilda.htm>.
- MATIZ, Cristiano. "Santiago de Compostela. In bici verso il pellegrinaggio". <http://turistipercaso.it/spagna/1784/santiago-di-compostela.html>.
- MINEO, Letizia Maria. "A chi mi chiederà del Cammino": <http://santiago.pellegrinando.it/Letizia/letizia.htm>
- MORI, Guido. "2001. Camino Francese". <http://www.pellegrinibelluno.it/filepdf/GuidoMori2001%20Cammino%20Francese.pdf>
- MORI, Guido. "Cammino della Via della Plata e Mozarabe pero Ourense": http://www.pellegrinibelluno.it/filepdf/GuidoMori2008%20cammino%20della%20%20Plata%20di_ario.pdf.
- PIRONDINI, Domenico. "Le cicogne del ponte di Orbigo". <http://turistipercaso.it/spagna/6430/le-cicogne-del-ponte-di-orbigo.html>.

ROTELLA, Barbara. "Il Cammino di Santiago. Racconto di un viaggio alla scoperta di sé": <http://www.culturaeculture.it/2012/05/il-cammino-di-santiago-racconto-di-un-viaggio-alla-scoperta-del-se-prima-puntata.html>.

RUMORE, Gianni. "Considerazioni e Riflessioni sulla mia esperienza del Camino de Santiago". ["http://santiago.pellegrinando.it/Rumore/rumore1.htm](http://santiago.pellegrinando.it/Rumore/rumore1.htm).

SCHIAVINI, Sergio. "Riflessioni sul Camino de Santiago". <http://santiago.pellegrinando.it/sergio/sergio.htm>.

SULFARO, Francesco. "Sul Camino de Santiago": <http://amicicamminodisantiago.blogspot.com.es/>.

2) Testimonios en los cuales se indica solo el nombre del autor:

Alessandro e Barbara. "Da Irún a Santiago lungo il Cammino del Nord 2010". <http://barbarailnord.blogspot.it/>.

Antonio. "A presto Santiago de Compostela". <http://santiago.pellegrinando.it/antonio/antonio.htm>.

Claudia y Domenico. "Il Cammino di Santiago de Compostela: a piedi lungo 800 km. di cristianità": http://santiago.pellegrinando.it/Claudia_Domenico/claudiadomenico.htm

Daniele y Paola. "Sul camino di Santiago": <http://santiago.pellegrinando.it/DanielePaola/DanielePaola.htm>.

Donato. "Cammino di Santiago". <http://santiago.pellegrinando.it/varie/donato.htm>.

Elena. "Sulla via di Santiago": <http://santiago.pellegrinando.it/Tequila/Tequila.htm>.

Elisa. "Pensieri": <http://santiago.pellegrinando.it/elisa/elisa.htm>.

Emanuela. "Il Cammino di Emanuela". <http://santiago.pellegrinando.it/emanuela/emanuela.htm>.

Fabio, Simona y Rebecca. "In bici con la nostra bimba": <http://santiago.pellegrinando.it/fabio/fabio.htm>.

Ignazio. "Il mio Cammino Primitivo". <http://santiago.pellegrinando.it/varie/ignazio.htm>.

Lucia. "Lucia racconta". <http://santiago.pellegrinando.it/Lucia/lucia.htm>

Nelly y Arturo. "La nostra esperienza": <http://santiago.pellegrinando.it/Gandolfo/gandolfo.htm>.

Nicola. "Vamos pellegrino". <http://santiago.pellegrinando.it/vamos.htm>.

Maria y Gabriella. "Cammino da Léon a Santiago de Compostela" di Maria e Gabriella <http://www.pellegrinibelluno.it/raccontiPellegrini/diario%20di%20Maria%20e%20Gabriella.pdf>.

Oriano. "In Cammino sempre". <http://oriano.blogspot.com.es/search/label/cammino%20di%20Santiago>.

Riccardo. "Donare": <http://santiago.pellegrinando.it/riccardo/riccardo.htm>.

Silvia. "Sulla Via di Santiago". <http://santiago.pellegrinando.it/Silvia/Silvia.htm>.

Stefano. "Il camino di Santiago". <http://stefanhosparoiokosparepidemus.blogspot.com.es/>.

Patrizia e Cesare. "A piedi a Santiago". <http://santiago.pellegrinando.it/Patrizia/Patrizia.htm>.

Stefano. "Il racconto del mio Cammino 2003". <http://santiago.pellegrinando.it/sirilli/sirilli.htm>.

William y Ursula. "Un camino di ringraziamento": <http://santiago.pellegrinando.it/William/testa.htm>.

3) Testimonios anónimos:

"Cammino di Santiago": <http://turistipercaso.it/cammino-di-santiago/63045/cammino-di-santiago-di-compostela.html>.

"Cammino di Santiago in bicicletta". <http://turistipercaso.it/spagna/18609/camino-di-santiago-in-bicicletta.html>.

"Cattolici Romani"
http://www.cattoliciromani.com/forum/showthread.php/el_camino_de_santiago_de_compostela-3606p15.html (testimonio 1);

"Cattolici Romani"
http://www.cattoliciromani.com/forum/showthread.php/el_camino_de_santiago_de_compostela-3606p15.html (testimonio 2)

"Cattolici Romani"
http://www.cattoliciromani.com/forum/showthread.php/el_camino_de_santiago_de_compostela-3606p15.html (testimonio 3)

"Dieci cose da fare sul camino di Santiago": <http://it.paperblog.com/dieci-cose-da-fare-sul-cammino-di-santiago-463708/>

“Terminato con successo il viaggio di Alberto Carenzi. Raccontato da Radio Sound”.
<http://www.piacenza24.eu/Attualit%C3%A0/40745-Prosegue+il+viaggio+di+Alberto+Carenzi%3A+100+km+da+Santiago.html>.
 “Il Cammino di Santiago de Compostela”: <http://nonsoloviaggiare.blogspot.com.es/2012/02/santiago-de-compostela-viaggiare.html>
 “Il Cammino di Santiago de Compostela”: <http://www.sevedb.com/il-camino-di-santiago-di-compostela/>
 “Il Cammino di Santiago”: <http://miprendoemiportovia.wordpress.com/2012/02/29/il-cammino-di-santiago-de-compostela/>
 “Il Cammino Francese di Santiago de Compostela”: <http://www.laghievalli.it/il-cammino-francese-di-santiago-de-compostela/>
 “Ottocento chilometri sul Camino”: http://www.larena.it/stories/Provincia/98733__ottocento_chilometri_sul_camino/.
 “Una Giornata sul Cammino di Santiago”: <http://it.paperblog.com/una-giornata-sul-cammino-di-santiago-482007/>

RELACIÓN DE CUADROS

- Cuadro 1: Elementos básicos del peregrinaje, p. 46.
- Cuadro 2: Modelo de las relaciones Religión-Medioambiente en lugares de peregrinación, p. 55.
- Cuadro 3: La Región Sagrada, p. 56.
- Cuadro 4: Geografía del poder religioso, p. 67.
- Cuadro 5: Criterios para clasificar un santuario, p. 108.
- Cuadro 6: Los testamentos de los peregrinos jacobeos de Apulia, p. 160.
- Cuadro 7: Legados procedentes de la iglesia de Santiago de Barletta (Bari), p. 181.
- Cuadro 8: Legados procedentes de Bari, p. 186.
- Cuadro 9: Donaciones al monasterio benedictino de Santa Maria y Santiago, Islas Tremiti, 187.
- Cuadro 10: Legados al hospital de Santiago de Monopoli (Bari), p. 189.
- Cuadro 11: Saber, Gestión de la Información vs. Puesta en Valor y Gestión Patrimonial, p. 269.
- Cuadro 12: La literatura odeporica italiana jacoepa, p. 407.
- Cuadro 13: Distribución da variable (%): ¿Conoce la página web de Turgalicia y/o la utilizó?, p. 430
- Cuadro 14: Turistas italianos según el país visitado (en miles), p. 437.
- Cuadro 15: Motivos de viaje a España de los turistas italianos, p. 438.
- Cuadro 16: Tabla comparativa: entrada de visitantes según tipología: España y Galicia, p. 439.
- Cuadro 17: Entrada de excursionistas según vía de acceso: España y Galicia, p. 440.
- Cuadro 18: Viajeros con Galicia y Santiago de Compostela según el país de residencia, p. 442.
- Cuadro 19: Gasto de turistas y excursionistas en Galicia, p. 443.
- Cuadro 20: Distribución porcentual de los turistas encuestados procedentes de los países emisores, p. 444.
- Cuadro 21: Las constantes de Santiago de Compostela, p. 465.
- Cuadro 22: Santiago en las comunidades virtuales, p. 489.
- Cuadro 23: Peregrinos de los principales países emisores que han acudido a la Oficina del Peregrino, p. 493.
- Cuadro 24: Motivos y medios de peregrinaje, p. 498.
- Cuadro 25: Tipologías de guías del Camino de Santiago, p. 501.
- Cuadro 26: El Camino: una experiencia que empieza en el lugar de origen, p. 504.

RELACIÓN DE FIGURAS

- Figura 1: Tabula Peutingeriana, p. 62.
- Figura 2: Mapamundi de Cosmas Indikepleustes, p. 63.

- Figura 3: Mapamundi del Apóstol Juan, p. 66.
- Figura 4: Mapamundi (1086) del Beato del Burgo, p. 66.
- Figura 5: Pasadizo del tesoro; Plaza de Platerías, p. 130.
- Figura 6: Blason de la familia “Pellegrino”, p. 132.
- Figura 7: Blason de la familia “Romeo”, p. 132.
- Figura 8: Peregrinos iacobeos de la región de Umbría que no hicieron testamento durante el siglo XIV, p. 148.
- Figura 9: Profesionales del peregrinaje de la región de Umbría durante el siglo XV, p. 149.
- Figura 10: Testamentos de peregrinos jacobeos de la región de Umbría durante los siglos XIV y XV, p. 149.
- Figura 11: Los peregrinos jacobeos de la región de Abruzzos durante el siglo XV: testamentos y profesionalidad, p. 151.
- Figura 12: Profesionales del peregrinaje jacobeo de la región de Las Marcas durante el siglo XV, p. 152.
- Figura 13: Peregrinos jacobeos de la región de Las Marcas que no hicieron testamento durante los siglos XIV y XV, p. 153.
- Figura 14: Peregrinos jacobeos de la región de Las Marcas que hicieron testamento durante los siglos XIV, XV y XVI, p. 154.
- Figura 15: Ciudades de salida de los peregrinos jacobeos de Apulia, p. 160.
- Figura 16: Donaciones de casas a estructuras religiosas con advocación jacobea en Apulia, p. 173.
- Figura 17: Donaciones de censos a estructuras religiosas con advocación jacobea en Apulia, p. 173.
- Figura 18: Donaciones de herencias a estructuras religiosas con advocación jacobea en Apulia, p. 174.
- Figura 19: Donaciones de si mismo/a a estructuras religiosas con advocación jacobea en Apulia, p. 174.
- Figura 20: Donaciones de tierras a estructuras religiosas con advocación jacobea en Apulia, p. 175.
- Figura 21: Donaciones de iglesias a estructuras religiosas con advocación jacobea en Apulia, p. 175.
- Figura 22: Motivaciones de los legados a estructuras jacobeadas durante el siglo XI, p. 176.
- Figura 23: Motivaciones de los legados a estructuras jacobeadas durante el siglo XII, p. 176.
- Figura 24: Motivaciones de los legados a estructuras jacobeadas durante el siglo XIII, p. 177.
- Figura 25: Motivaciones de los legados a estructuras jacobeadas durante el siglo XIV, p. 177.
- Figura 26: Motivaciones de los legados a estructuras jacobeadas durante el siglo XV, p. 177.
- Figura 27: Motivaciones de los legados a estructuras jacobeadas durante el siglo XVI, p. 177.
- Figura 28: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeadas durante el siglo XI, p. 196.

- Figura 29: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeanas durante el siglo XII, p. 196.
- Figura 30: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeanas durante el siglo XIII, p. 197.
- Figura 31: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeanas durante el siglo XIV, p. 197.
- Figura 32: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeanas durante el siglo XV, p. 198.
- Figura 33: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeanas durante el siglo XVI, p. 198.
- Figura 34: Testadores que legaron algún bien a estructuras sagradas jacobeanas durante el siglo XVII, p. 199.
- Figura 35: Rutas hacia Santiago de Compostela, p. 201.
- Figura 36: Los itinerarios de los peregrinos en Francia, p. 215.
- Figura 37: El Camino de Santiago en España, p. 216.
- Figura 38: Itinerarios italianos a Santiago de Compostela, p. 219.
- Figura 39: La Vía Francígena y los puertos de embarque hacia Santiago de Compostela, p. 219.
- Figura 40: La Vía Trajana desde Herdoniae (Ortona) hasta Barium (Bari), p. 228.
- Figura 41: La Vía Trajana Bari-Brindisi, p. 229.
- Figura 42: La Vía Trajana-Calabria, p. 230.
- Figura 43: La Vía Sallentina, p. 233.
- Figura 44: Los puertos pulseses durante la Edad Media, p. 238.
- Figura 45: La Vía Apia y la Vía Trajana, p. 241.
- Figuras 46-47: *Itinerarium Hierosolomitanae* o *Burdigalense*, p. 243.
- Figura 48: Los itinerarios que salían desde Roma según la *Tabula Peutingeriana*, p. 244.
- Figura 49: Detalle: los itinerarios de Apulia en la *Tabula Peutingeriana*, p. 244.
- Figura 50-51: El *Itinerarium Bernardi monachi franchi*, p. 245.
- Figura 52-53: Itinerario del abad islandés Nikulas Saemundarson del monasterio benedictino de Munkathever, p. 246-247.
- Figura 54: Itinerario del peregrino Binyamin de Tudela, p. 248.
- Figura 55: Itinerario de Felipe Augusto, p. 249.
- Figura 56: *Iter de Londinio in Terram Sanctam* de Mattheus (Matthaus) Paris, p. 250.
- Figura 57: Las principales vías de comunicación durante el Medievo en Apulia, p. 253.
- Figura 58: *Carta dei Tratturi*, p. 273.
- Figura 59: Foggia, zona suburbana (*Reintegra dei Tratturi*, Ettore Capecelato 1651), p. 275.
- Figura 60: *Locatione di Castiglione*, detalle de la ciudad de Foggia, p. 276.

- Figura 61: Promontorio de Santa Eugenia de Vieste: necrópolis e iglesia de San Jacobo, p. 278.
- Figura 62: Fachada actual de la iglesia de San Jacobo de Barletta, p. 287.
- Figura 63: Representación del milagro del ahorcado, p. 299.
- Figura 64: La concha de San Jacobo. Detalle de la fachada de la basílica de Bari, p. 305.
- Figura 65: Tela di Bartolomeo Vivarini. Basílica de Bari, p. 306.
- Figura 66: Iglesia de San Jacobo de Bari, p. 311.
- Figura 67: Mapa del “Espacio Sagrado Interior” de la iglesia de San Jacobo de Bari, p. 312.
- Figuras 68-69: Fachada de la iglesia de San Jacobo de Mola de Bari, p. 314.
- Figura 70: “Libro degli affitti” del 1749, p. 316.
- Figura 71: Cementerios con advocación jacobea en la región de Apulia, p. 328.
- Figura 72: Elementos iconográficos relacionados con el culto jacobeo en la región de Apulia, p. 329.
- Figura 73: Hospitales con advocación jacobea en la región de Apulia, p. 330.
- Figura 74: Iglesias con advocación jacobea en la región de Apulia, p. 331.
- Figura 75: Monasterios con advocación jacobea en la región de Apulia, p. 332.
- Figura 76: “*De Veniexia per andar a Meser San Zacomo de Galizia per la uia de Chioza*”: itinerario jacobeo de un anónimo veneciano (1392-1425), p. 351.
- Figura 77: Itinerario Jacobeo de Franciescho Picchardi (1472), p. 355.
- Figura 78: “*Desde Florencia hasta Santiago de Compostela*”: itinerario de un anónimo peregrino en el año 1477, p. 359.
- Figura 79: Itinerario jacobeo desde Venecia hasta “*Santo Iacopo in Galitia*” de Bartolomeo Fontana (1550), p. 366.
- Figura 80: Viaje desde Lisboa hasta Santiago de Galicia de Juan Bautista Confalonieri (1594), p. 370.
- Figura 81: Santiago de Compostela, p. 378.
- Figura 82: Viaje del Príncipe Cosme II de Médici (1669), p. 379.
- Figura 83: Viaje hasta “*San Giacomo de Galitia, e Finis Terrae*” de Domenico Laffi (1673), p. 388.
- Figura 84: El ritual de vestirse, p. 391.
- Figura 85-86: Los cambios de trajes de Albani, p. 392.
- Figura 87: Los peligros del Camino: Albani combate con un asesino, p. 397.
- Figura 88: Viaje desde Nápoles hasta Santiago de Galicia de Nicola Albani (1743), p. 401.
- Figura 89: Itinerario jacobeo del canónigo Paolo Bacci, p. 405.
- Figura 90: Ejemplo de foro de peregrinos, p. 430.

RELACIÓN DE GRÁFICOS

- Gráfico 1: Medios publicitarios consultados, p. 430.
- Gráfico 2: Entradas de visitantes según tipología, p. 434.
- Gráfico 3: Entradas de turistas según el país de residencia, p. 435.
- Gráfico 4: Entradas de turistas según la Comunidad Autónoma de destino principal, p. 436.
- Gráfico 5: Entradas de turistas clasificadas por motivo de la visita, p. 437.
- Gráfico 6: Entrada de excursionistas a Galicia y a España, p. 440.
- Gráfico 7: Medio de transporte de vuelta del peregrino extranjero, p. 445.
- Gráfico 8: Tráfico de pasajeros en los aeropuertos gallegos, p. 446.
- Gráfico 9: Distribución de los vuelos internacionales de CBC con origen Italia por país de destino, p. 447
- Gráficos 10-20: Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y Santiago de Compostela, pp. 448-452.
- Gráficos: 21-41: Tráfico de pasajeros entre los aeropuertos italianos y los de Vigo y A Coruña; pp. 454-460.
- Gráfico 42: Motivación del viaje según los turistas italianos encuestados, p. 467.
- Gráfico 43: ¿En el caso de amigos o familiares, cómo le hablaron de Santiago?, p. 469.
- Gráfico 44: Temas de las imágenes consultadas, p. 469.
- Gráfico 45: ¿Cómo habría mejorado la publicidad?, p. 472.
- Gráfico 46: ¿Aconsejaría este destino a otras personas?, p. 477.
- Gráfico 47: Adjetivos empleados por los turistas italianos para describir Santiago, p. 478.
- Gráfico 48: Sensaciones que Santiago transmite a los turistas italianos encuestados, p. 479.
- Gráfico 49: Expectativas de los turistas italianos encuestados sobre la ciudad, p. 481.
- Gráfico 50: Lo que sorprende de Santiago, p. 484.
- Gráfico 51: La Catedral de Santiago en TripAdvisor, p. 487.
- Gráfico 52: Peregrinos de los principales países emisores, p. 495.
- Gráfico 53: Peregrinos extranjeros por países, p. 496.
- Gráfico 54: Motivo del peregrinaje, p. 496.
- Gráfico 55: Motivos de la realización del camino, p. 498.
- Gráfico 56: El Camino de Santiago en librería, p. 500.
- Gráfico 57: Evolución de la publicación de los diarios de viaje de peregrinos italianos, p. 500.
- Gráfico 58: Motivación del Camino, p. 502.
- Gráfico 59: Medio empleado para recorrer el Camino, p. 503
- Gráfico 60: Camino recorrido, p. 503.
- Gráfico 61: Las características de la experiencia del Camino, p. 504.

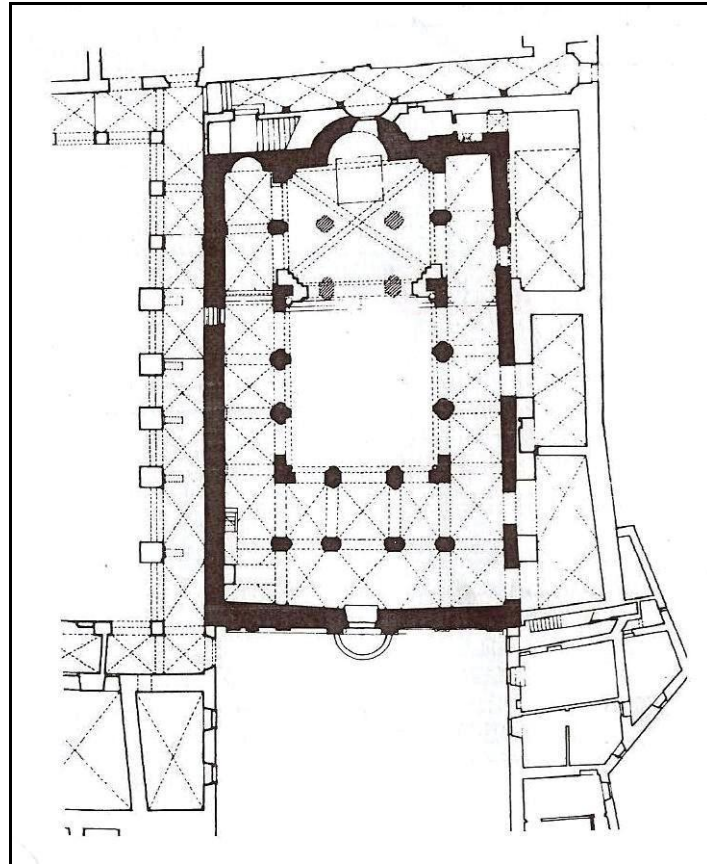
Gráfico 62: Las emociones que produce el Camino, p. 505.

Gráfico 63: El Post- Camino, p. 506.

ANEXO I.

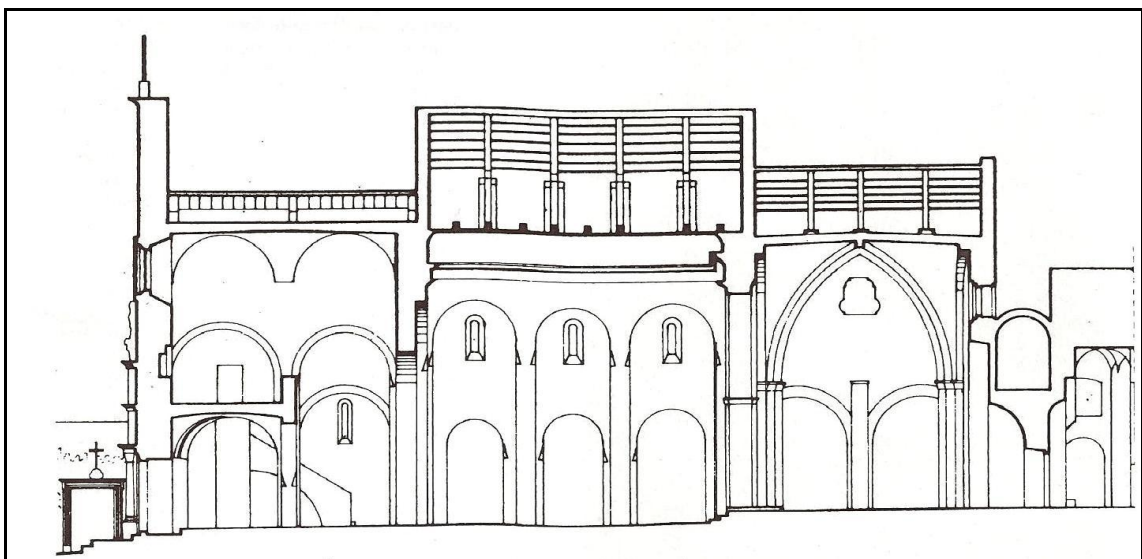
***CORPUS DE
IMÁGENES
DEL
PATRIMONIO
PULLESE
CON
ADVOCACIÓN
JACOBEA***

FIGURA 1. Planta de la abadía de Santa María y San Jacobo



Fuente: Belli D'Elia, 2003.

FIGURA 2. Sección longitudinal de la abadía de Santa María y San Jacobo



Fuente: Belli D'Elia, 2003.

Iglesia de San Jacobo de Barletta

FIGURA 3. Fachada del complejo jacobeo de Barletta



Fuente: Lucrezia Lopez. La fachada originaria ha sido substituida por una entrada lateral en la parte septentrional de la iglesia. La misma pared septentrional ha sido distorsionada por la presencia de una serie de edificios residenciales. Los acontecimientos urbanísticos y la construcción de nuevos edificios junto a la fachada occidental de la iglesia impiden ver hoy la antigua fachada principal en la llamada: *Porta Maggiore*.

FIGURA 4. Detalle de la fachada de la iglesia de San Jacobo de Barletta



Fuente: Lucrezia Lopez. Esta imagen se encuentra en la parte superior de la fachada de la iglesia. Se destacan los elementos iconográficos jacobeos: en la mano derecha sujeta el *bordón*, en la mano izquierda sujeta un *libro*, lleva el *traje* de peregrino y sobre la esclavina hay una *concha*.

FIGURA 5. Altar de la iglesia de San Jacobo



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURA 6. Detalle del altar de la iglesia de San Jacobo



Fuente: Lucrezia Lopez. Este bajorrelieve de Santiago fue descubierto durante las obras de restauración. San Jacobo Peregrino está esculpido con el libro, el bordón, la esclavina y el gorro y, desde luego, dos conchas sobre el cuello de la esclavina.

FIGURA 7. El reloj de San Jacobo de Barletta



Fuente: Lucrezia Lopez.

Iglesia de San Jacobo de Trani

FIGURA 8. Planta de la iglesia de San Jacobo de Trani

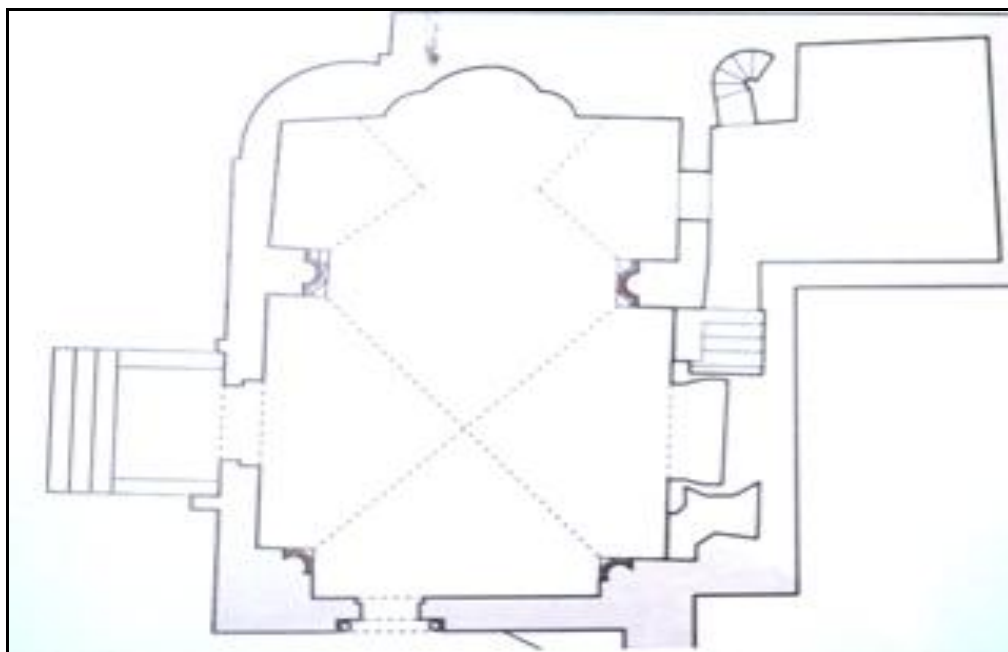


FIGURA 9. Panel informativo de la iglesia



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURA 10. Fachada de la iglesia de San Jacobo de Trani



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURAS 11-12. Detalles de la fachada la iglesia de San Jacobo: calendario y portal



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURA 13. Altar de la iglesia de San Jacobo de Trani



Fuente: Lucrezia Lopez.

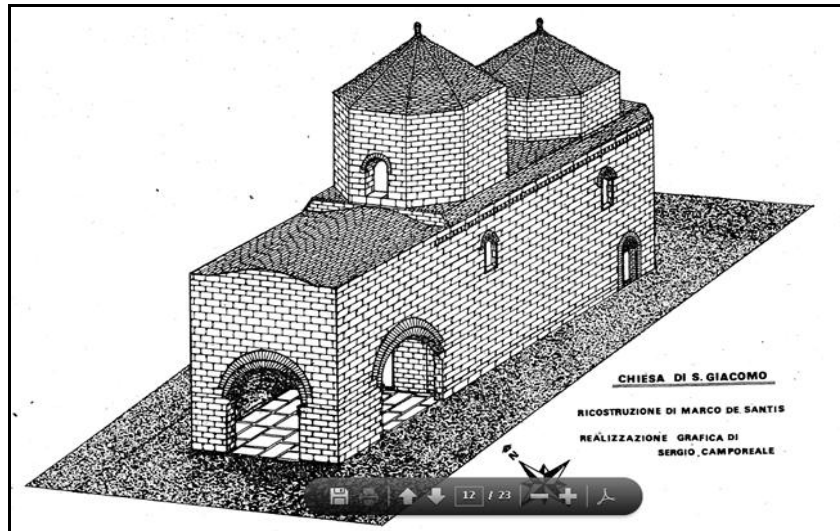
FIGURA 14. Nave lateral de la iglesia de San Jacopo de Trani



Fuente: Lucrezia Lopez.

Complejo Jacobeo de Molfetta

FIGURA 15. Reconstrucción de la iglesia de San Jacobo de Molfetta



Fuente: De Santis, 1984.

FIGURA 16. Hospital, palacio e iglesia de San Jacobo de Molfetta: hoy



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURAS 17-18. Hospital, palacio e iglesia de San Jacobo de Molfetta: hoy



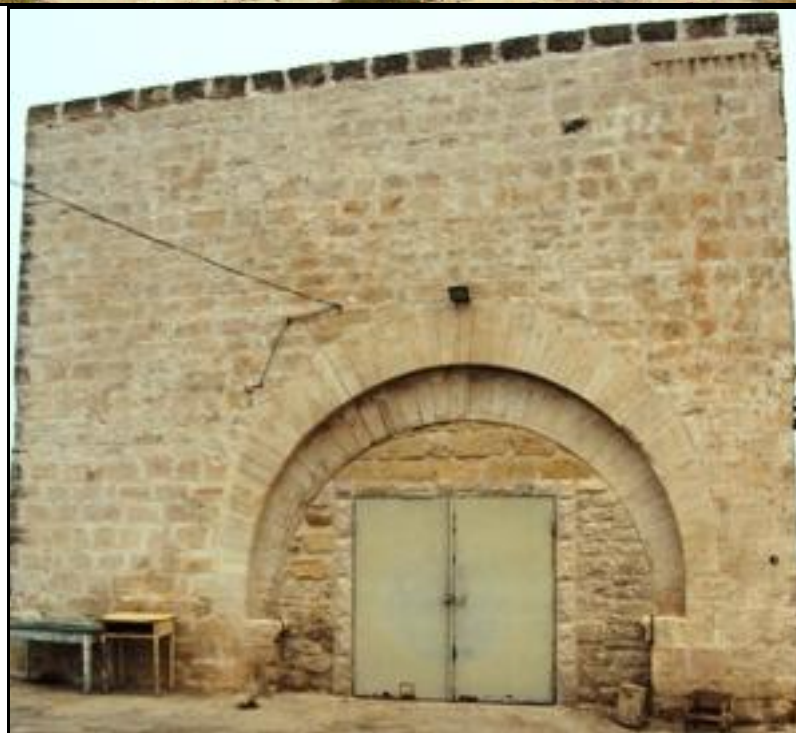
Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURAS 19-20. Columnas del complejo religioso jacobeo de Molfetta



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURAS 21-22. El hospital de Santiago de Molfetta: hoy



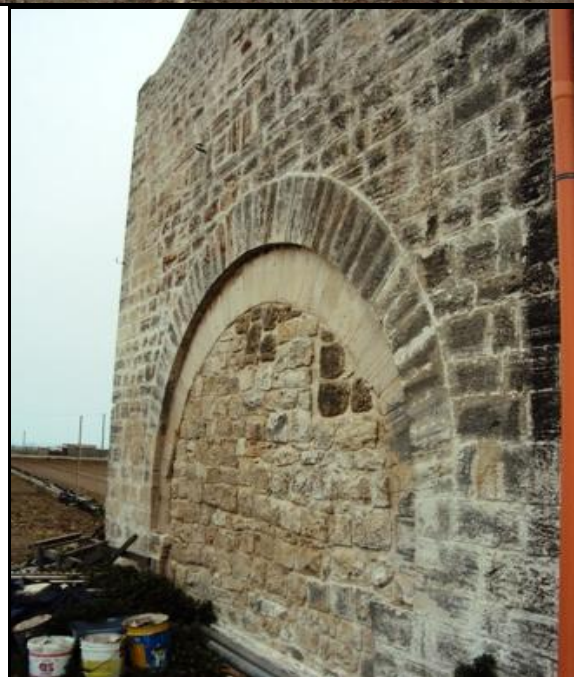
Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURA 23. Hospital de Santiago de Molfetta: hoy



Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURAS 24-26. Hospital de Santiago de Molfetta: hoy



Fuente: Lucrezia Lopez

FIGURAS 27-28. Puerto San Jacobo de Molfetta



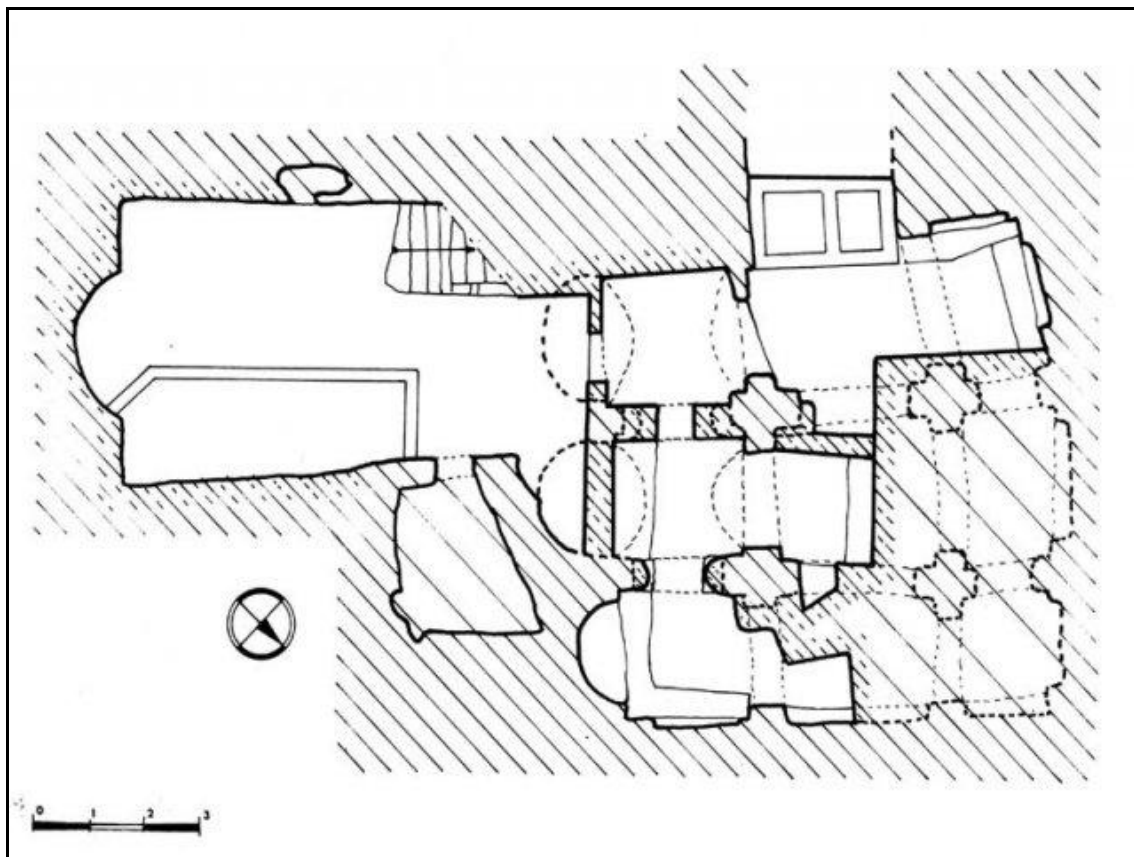
Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURA 29. Puerto San Jacobo de Molfetta



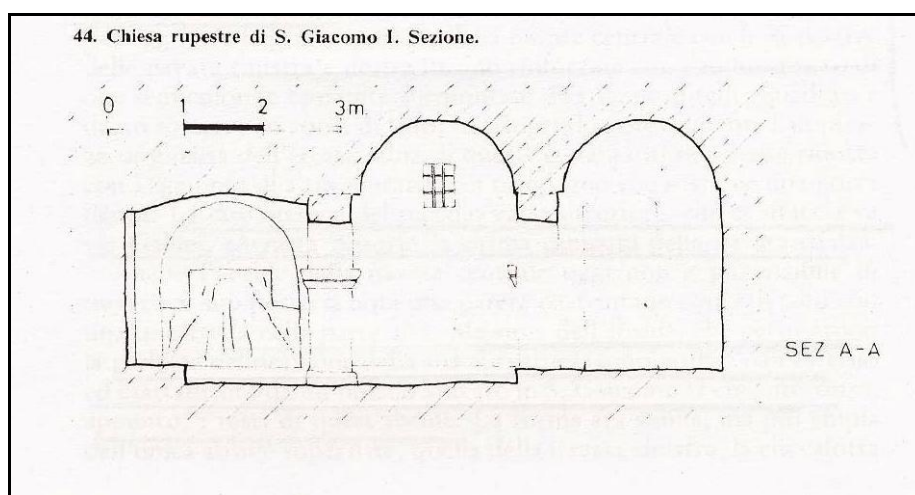
Fuente: Lucrezia Lopez.

FIGURA 30. Planta de la iglesia rupestre San Jacobo I y San Jacobo II



Fuente: Dell'Aquila, 1989.

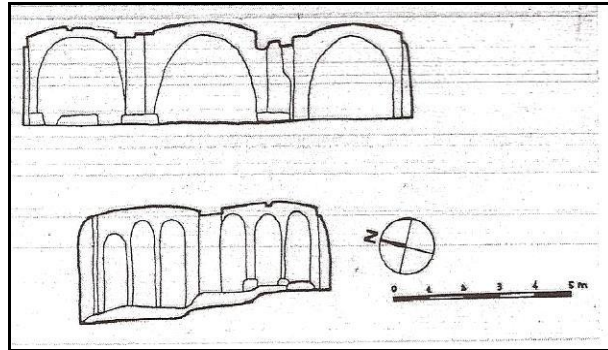
FIGURA 31. Sección longitudinal de la iglesia rupestre



Fuente: Dell'Aquila, 1989.

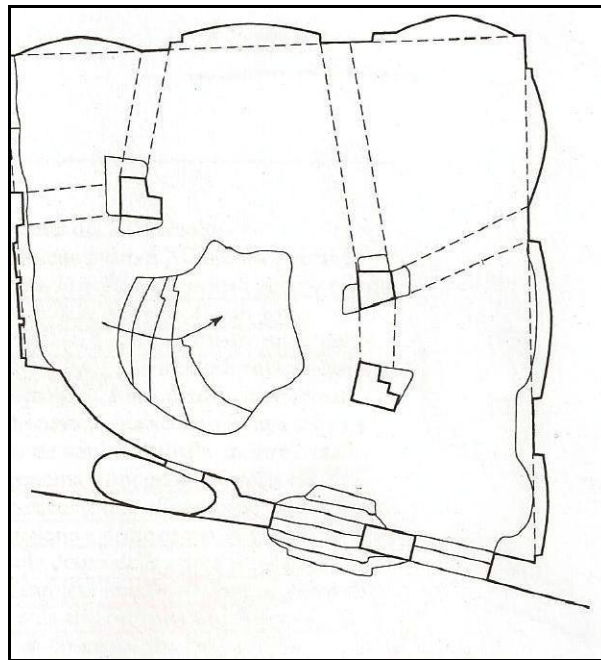
El Complejo Rupestre de Casalrotto de Mottola

FIGURA 32. Sección longitudinal de la iglesia rupestre



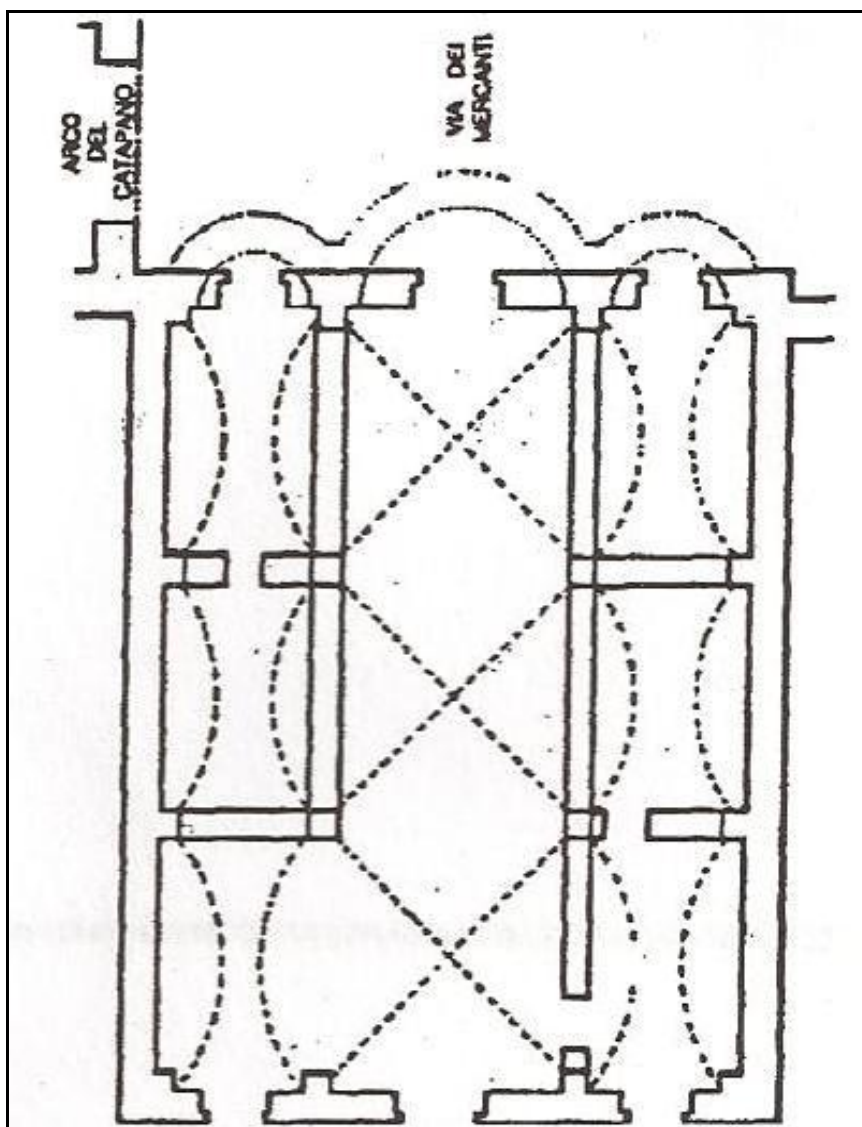
Fuente: Dalena, 1985.

FIGURA 33. Planta del complejo rupestre de Casalrotto



Fuente: Dell'Aquila y Messina, 1998.

FIGURA 34. Planta de la iglesia de San Jacobo de Bitonto



Fuente: Milillo, 2001.

Iglesia de San Jacobo de Bari

FIGURA 35. Fachada de la iglesia de San Jacobo de Bari



Fuente. Lucrezia Lopez.

FIGURA 36. La torre de la iglesia de San Jacobo



Fuente: Lucrezia Lopez

FIGURA 37. Interior de la iglesia y pala del altar



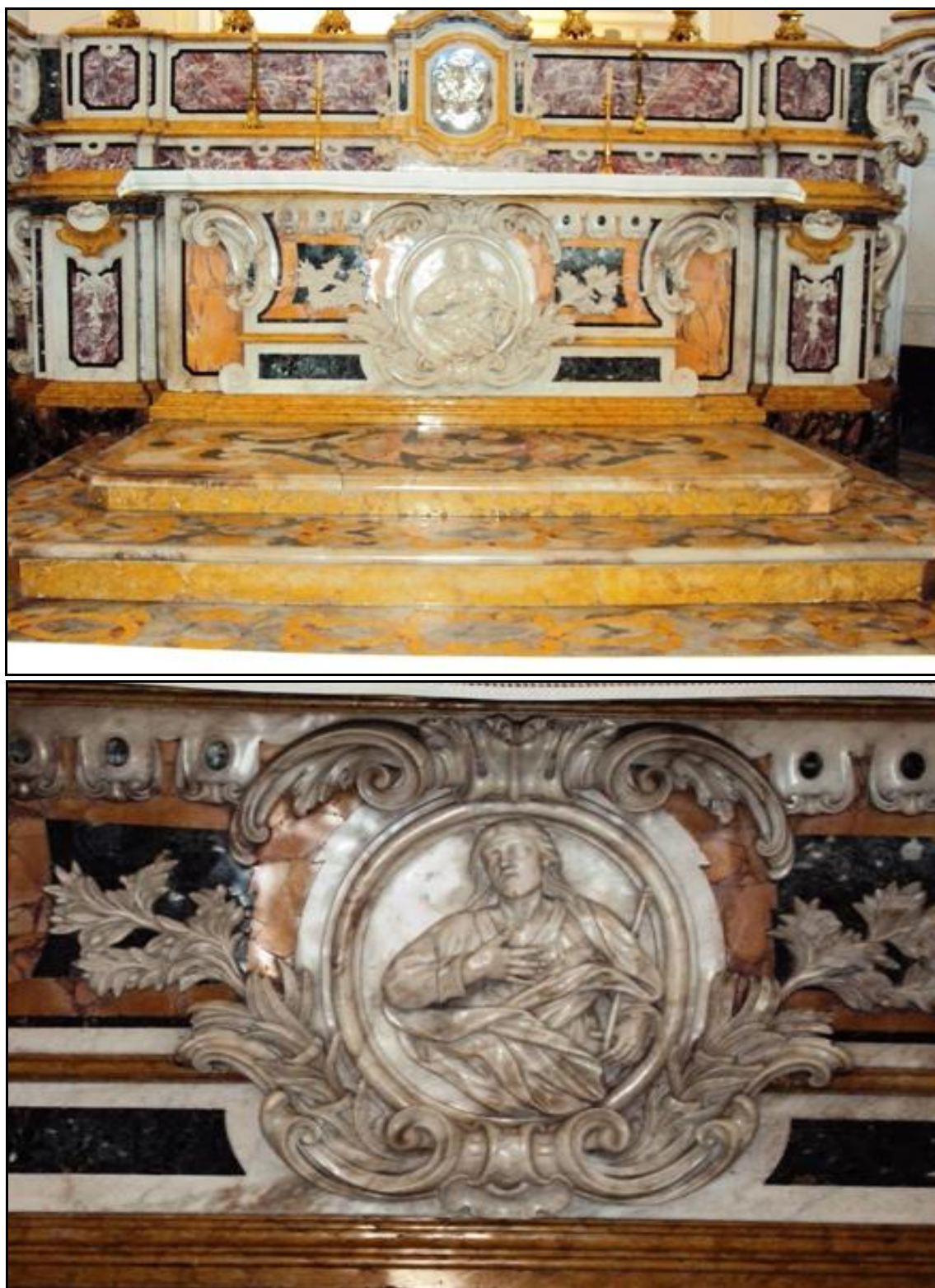
Fuente: Lucrezia Lopez. Iglesia con una única nave termina con un semi-ábside y el altar, donde se encuentra la pala de la Virgen con el Niño y el Santo: es una obra de Paolo di Matteis de Gilento.

FIGURAS 38-39. Detalles interiores de la iglesia de San Jacobo de Bari



Fuente: Lucrezia Lopez. Se aprecia una estructura interna caracterizada por las ventanas del siglo XVIII.

FIGURAS 40-41. Altar de la iglesia de San Jacobo y detalle del mismo



Fuente: Lucrezia Lopez. El altar de la iglesia es en piedra policromada, mostrándose en colores y en las decoraciones evidentemente barrocas. El bajorrelieve a la derecha es un detalle del altar: San Jacobo es representado con el traje de peregrino, el bordón y el pelo largo.

FIGURA 42. Detalle de la puerta murada: luneta de San Jacobo



Fuente: Lucrezia Lopez

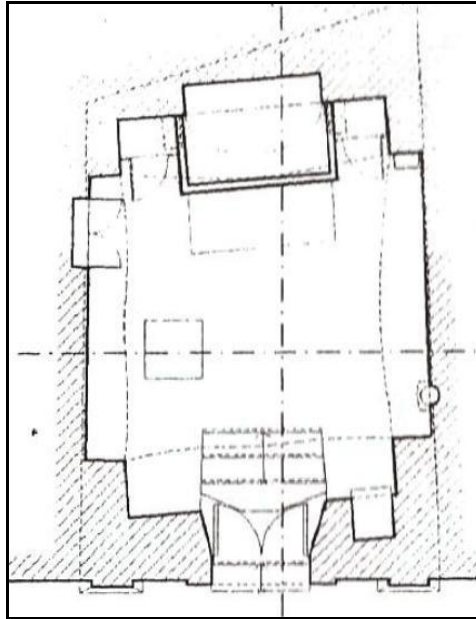
FIGURA 43. Vía San Jacobo, Bari



Fuente: Lucrezia Lopez.

Iglesia de San Jacobo de Mola

FIGURA 44. Planta de la iglesia de San Jacobo de Mola di Bari



Fuente: Labbate, 1997. La iglesia se compone de una única aula y tiene una planta irregular, por lo tanto se supone que fue construida después o contemporáneamente a las demás casas contiguas. Tuvo que adaptarse al espacio vacío entre dos casas y una cripta, que fue luego utilizada para acoger a los difuntos familiares del fundador (Palazzo, 1997).

FIGURA 45. La pala de altar tras el restauro



Fuente: Vitulli, 1997. En la pala del altar se encuentran los santos a los cuales está dedicada la iglesia: San Jacobo el Mayor (abajo), al lado de San Juan y Santa Ana (arriba) junto a la Virgen. San Jacobo y Santa Ana se disponen en una diagonal como San Juan, protector de la Virgen tras la muerte de Cristo. San Jacobo el Mayor puede ser reconocido por la esclavina y la concha (Palazzo, 1997).

FIGURA 46. Fresco de la iglesia: San Giacomo Peregrino



Fuente: Vitulli, 1997.

FIGURA 47. San Giacomo. Iglesia de San Jacobo del hospital



Fuente: Lucrezia Lopez. El comentario ha sido realizado personalmente por el autor de la obra Cris Loperfido, que agradecemos su colaboración. La obra fue comisionada por el cura Don Biago Convertini en el año 2008 en honor de San Jacobo. En el pergamino de la parte superior, la frase "*Oratio fidei salvabit infirmum*" (De la letra de San Jacobo) pretende señalar que la oración, en un lugar como el hospital, puede aliviar el sufrimiento. La concha sobre el traje y el bastón son evidentes referencias a la peregrinación jacobea. En el blasón abajo a la izquierda, se hallan: al centro la Carta del Apóstol (el Libro) y en los cuatro cuadrantes el símbolo de la Pastoral de la Salud (arriba a la derecha); el símbolo de la Santísima Trinidad (abajo a la derecha), el blasón de la ciudad de Monopoli (abajo a la izquierda) y el blasón de las seis provincias de Apulia (arriba a la izquierda). Abajo a la derecha, un ángel sujeta un pergamino sobre el cual es representado el proyecto frontal del Hospital, entregado a la protección de San Jacobo. Al fondo, el casco antiguo de Monopoli con su vista al mar.

Iglesia San Jacobo de Ostuni

FIGURAS 48-49. Paneles informativos de la iglesia de San Jacobo de Ostuni



Fuente: Lucrezia Lopez

FIGURA 50. Portal de la iglesia de San Jacobo de Ostuni



Fuente: Lucrezia Lopez.

ANEXO II.

GUÍAS

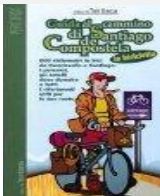




Y

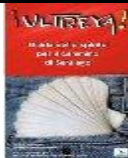
DIARIOS

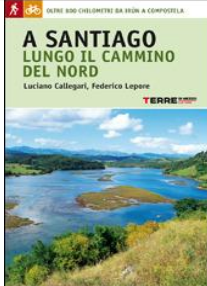
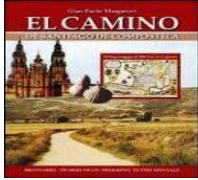
DE


VIAJE


GUÍAS DE VIAJE DE PEREGRINOS JACOBEO ITALIANOS

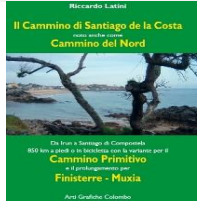
1999	
1	 <p>Autor: Alfonso Curatolo y Miriam Giovananza Título: <i>Guida al Cammino di Santiago de Compostela. Oltre 800 chilometri dai Pirenei a Finisterre</i> Editorial: Terra di Mezzo (Milán) Resumen: guía del Camino a pie en 30 etapas desde Roncesvalles a Santiago. El camino ocupa treinta días durante los cuales se experimentan “ritmos d vida” distintos. La guía es completa de mapas, distancias, informaciones sobre albergues, gastos y objetos necesarios para la mochila. También aporta indicaciones sobre la historia y el arte de los centros por los cuales pasa el Camino.</p>
2000	
2	 <p>Autor: Mariacarla Castagna y Riccardo Latini Título: <i>Guida al cammino di Santiago de Compostela in bicicletta</i> Editorial: Terre di Mezzo Resumen: en bicicleta desde los Pirineos a lo largo del camino Francés. Es un Camino de 15 días a lo largo de las regiones del Norte. Es una aventura que se desarrolla a través de etapas fatiga, encanto, y varios consejos prácticos.</p>
3	 <p>Autor: Miriam Giovananza Título: <i>Guida al cammino di Santiago de Compostela</i> Editorial: Berti, Libri di Terre di mezzo</p>
4	 <p>Autor: Maurizio Griggi Título: <i>Guida al Cammino di Santiago</i> Editorial: Erga, Genova</p>
5	 <p>Autor: Dorino Turiz Título: <i>Compostella. Il cammino del Pellegrino</i> Editorial: San Paolo Resumen: la guía incluye historia y tradición del Camino, descripción de las etapas, rutas, indicaciones de ciudades, pueblos y lugares de interés.</p>
2001	
6	 <p>Autor: Diego Marani Título: <i>Via della Plata 1000 chilometri a piedi dal Sud della Spagna fino a Compostela</i> Editorial: Terre di mezzo Resumen: diario de viaje con personas, lugares e informaciones para lo que quieren recorrer la Vía de la Plata. Describe las 27 etapas, adjunta mapas y añade informaciones sobre los albergues.</p>
2004	
7	 <p>Autor: Virginio Corsi, Francesco Corsi, Stefano Pifferi Título: <i>Il cammino di Santiago a piedi</i> Editorial: Sette città Resumen: guía para quien quiere hacer el Camino a pie, pero también da informaciones para los peregrinos en bicicleta. La obra tiene informaciones prácticas sobre recorridos y albergues.</p>


8		<p>Autor: Servizio Nazionale per la pastorale giovanile Título: <i>Ultreya! Guida dello Spirito per il cammino di Santiago</i> Editorial: Elledici Resumen: es un libro ilustrado y una guía de bolsillo, útil durante el camino. Recoge testimonios, meditaciones, oraciones e historia.</p>
---	---	--

2005		
9		<p>Autor: Luciano Callegari, Federico Lepore Título: <i>A Santiago lungo il Cammino del Nord. Oltre 800 chilometri a piedi da Irún a Compostela.</i> Editorial: Terra di Mezzo, Milán Resumen: playas maravillosas, rocas y naturaleza virgen forman el paisaje del Camino del Norte, que llega a Santiago recorriendo los Países Bajos, Cantabria, Asturias y Galicia. Recoge todas las informaciones necesarias: cómo y cuándo marchar, que llevar, los mapas, donde alojarse, e informaciones a mayores para el camino en bici. También da la posibilidad de solicitar los datos en GPS.</p>
10		<p>Autor: Gian Paolo Margonari Título: <i>El Camino de Santiago de Compostela. Diario di un trekking tutto speciale</i> Editorial: Curcu & Genovese Resumen: es un diario dedicado a quien hace senderismo. Es una guía que resulta de una experiencia personal, sencilla y esencial.</p>


2006		
11		<p>Autor: Título: <i>Il cammino di Santiago. Dai Pirenei a Ponte la Reina per Santiago de Compostela</i> Editorial: Touring Club Italiano Resumen: es una guía del Camino Francés. Se describen los recorridos de Galicia necesarios para conseguir la Compostela. Tiene cartografía útil para moverse a lo largo de distintos caminos, direcciones e informaciones sobre la organización del viaje.</p>

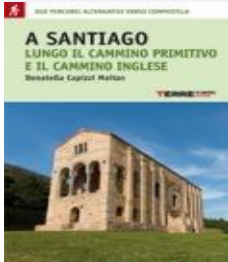
2007		
12		<p>Autor: Francesca Così y Alessandra Repossi Título: <i>Il bastone e la conchiglia. Guida pratica e spirituale al cammino di Santiago</i> Editorial: Ancora Resumen: se dirige a aquellos que tienen pensado peregrinar hasta Santiago de Compostela, por lo tanto contempla aspectos histórico-religiosos e informaciones prácticas esenciales para completar el camino a pie hasta Finisterre. Por cada etapa se indican reflexiones espirituales y de oración.</p>

2009		
13		<p>Autor: Riccardo Latini Título: <i>Il Cammino di Santiago de la Costa noto anche come Cammino del Nord. Da Irún a Santiago di Compostela 850 km a piedi o in bicicletta con la variante per il Cammino primitivo e il prolungamento per Finisterre - Muxia</i> Editorial: Arti Grafiche Colombo, Gessate (Mi)</p>

14		<p>Título: <i>Il cammino di Santiago</i> Editorial: Touring Club Resumen: se recogen las descripciones detalladas de los siete itinerarios del Camino. Tienen más de 150 fotos, 14 mapas y una sección dedicada a todas las indicaciones para organizar el Camino. Recoge informaciones prácticas de las 34 etapas del Camino a pie con la relativa cartografía, 70 noticias útiles, indicaciones donde alojarse y comer, fiestas y eventos.</p>
----	---	---


2010		
15		<p>Autor: Riccardo Latini, Mariacarla Castagna Título: <i>Guida al Cammino di Santiago de Compostela in Bicicletta. 800 chilometri da Roncisvalle a Santiago</i> Editorial: Terra di Mezzo (Milán) Resumen: es una guía para peregrinar en bicicleta, durante 15 días, desde Roncesvalles hasta Santiago de Compostela. Da informaciones sobre todo lo que es necesario para empezar el viaje; etapa, fatiga, temporadas mejores, gastos, e informaciones relativas a las localidades. Cada etapa cuenta con una ficha informativa.</p>
16		<p>Autor: Riccardo, Latini Título: <i>A Santiago lungo la Via de la Plata e il Cammino Sanabrese. 1.000 km da Siviglia a Compostela. A piedi e in bicicletta.</i> Editorial: Terra di Mezzo (Milán) Resumen: se recorre el Camino que cruza Andalucía, Extremadura, castilla y Galicia. Es una guía completa de la Vía de la, que pueden ser alternativa para los que ya han recorrido el Camino Francés y buscan soledad y tranquilidad. Se indican las etapas y los elementos útiles para la peregrinación.</p>
17		<p>Autor: Romeo Maggioni Título: <i>Santiago de Compostela. Guida pastorale</i> Editorial: Elledici Resumen: es una “guía espiritual” que pretende ayudar al peregrino en un Camino que une fe, espiritualidad y cultura. No faltan indicaciones para las celebraciones y las devociones, además de informaciones turísticas relativas a las principales localidades del Camino.</p>
18		<p>Título: <i>Cammino di Santiago - da St. Jean Pied de Port a Santiago de Compostela</i> Editorial: Michelin</p>
19		<p>Título: <i>Cammino di Santiago tratto spagnolo</i> Editorial: Kompas</p>



2011		
20		<p>Autor: Irina Bezzi y Giovanni Caprioli Título: <i>A Santiago lungo il Cammino Portoghese. 650 chilometri da Lisbona, Fatima e Porto fino a Compostela.</i> Editorial: Terra di Mezzo, Milán Resumen: el Camino Portugués, desde Lisboa hasta Santiago de Compostela, es una ruta rica de historia que pocos recorren. A lo largo de los 650 Km se visitan ciudades como Lisboa, Coímbra y Porto. También es posible hacer una variación y llegar a Fátima. En la guía se encuentran: mapas, distancias, donde alojarse, informaciones prácticas (cuando marchar, que llevar en la mochila, gastos).</p>


2012	
21	 <p>Autor: Donatella, Capizzi Título: <i>A Santiago lungo il cammino primitivo e il cammino inglese</i> Editorial: Terra di Mezzo, Milán Resumen: El Camino Primitivo empieza en Oviedo, cruza Asturias y llega en Galicia. Durante trece días de camino en bosques, montañas y centros típicos. Pero la autora también presenta otra alternativa: el Camino Inglés, cuyo recorrido dura cinco días y sale desde A Coruña o Ferrol. Por cada Camino se indican los itinerarios, los mapas, los lugares que hay que visitar, donde dormir y donde alojarse.</p>

DIARIOS DE VIAJE DE PEREGRINOS JACOBEO ITALIANOS

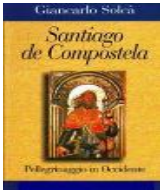
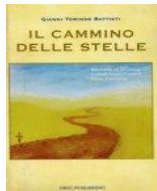
1991	
1	<p>Autor: Antonio Pini Título: <i>I miei 29 giorni sul Cammino de Santiago</i> Editorial: L'Espresso, Perugia</p>

1996	
2	 <p>Autor: Davide Gandini Título: <i>Il Portico della Gloria</i> Editorial: E.D.B. Edizioni Dehoniane Bolognesi Año: 1996, 2000, 2003 Resumen: es un libro lleno de emociones y reflexiones que proceden del peregrinaje a Lourdes y a Santiago durante el 1992.</p>


1999	
3	 <p>Autor: Giancarlo Fabbian Título: <i>Diario di due pellegrini a Santiago de Compostela</i> Editorial: Associazione Triveneta Amici di Santiago</p>
4	 <p>Autor: Anna Lamberti Bocconi Título: <i>Sola sul cammino</i> Editorial: Xenia Edizioni Resumen: diario de viaje de una joven mujer que recorre sola el camino espiritual. Encuentros y descripciones de viaje se alternan en su narración.</p>

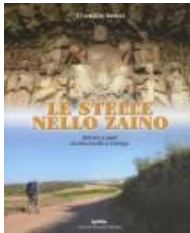
2000	
5	<p>Autor: Marco Bruckner Título: <i>Sette Passi sul camino di Compostela</i> Editorial: Editrice Mediaevo</p>
6	 <p>Autor: Francesca Romana Lepore Título: <i>Andando a Santiago de Compostela</i> Editorial: Idea Libri Resumen: se recogen informaciones y experiencias del peregrinaje.</p>

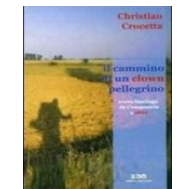


2002	
7	 <p>Autor: Maurizio Griggi Título: <i>Camino de Santiago e ...Ultreya. in appendice diario del pellegrinaggio da Roncesvalles a Santiago de Compostela</i> Editorial: Erga</p>


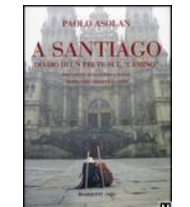
8		<p>Autor: Giancarlo Solcà</p> <p>Título: <i>Santiago de Compostela. Pellegrinando in Occidente.</i></p> <p>Editorial: Elvetica</p> <p>Resumen: es un testimonio directo del viaje a Santiago en el cual se mezclan descripciones de ciudades, reflexiones, recuerdos y momentos más significativos.</p>
9		<p>Autor: Gianni Torindo Battisti</p> <p>Título: <i>Il Cammino delle Stelle</i></p> <p>Editorial: Deui Publishing - Riet</p> <p>Resumen: es el diario de un Camino a pie, porque según el autor ésta es la modalidad más originaria y que permite entrar en contacto con el interior. Es un camino lleno de emociones a las cuales se acompaña el interés turístico hacia los lugares citados.</p>
10		<p>Autor: Lele Viola</p> <p>Título: <i>Pellegrino a pedali</i></p> <p>Editorial: Primalpe, Cuneo</p>

2003		
11		<p>Autor: Sergio Baldan</p> <p>Título: <i>Ultreya! Suseya! Pellegrinaggio in bicicletta da Venezia a Santiago di Compostela</i></p> <p>Editorial: Associazione Amici di Santiago di Monselice</p> <p>Resumen: es el diario de un largo camino en bici.</p>
12		<p>Autor: Alessio Barletti</p> <p>Título: <i>La Flecha amarilla</i></p> <p>Editorial: Edizioni Feeria Panzano in Chianti (FI)</p> <p>Resumen: es un diario de la experiencia de viaje compostelano en el cual se alternan emociones y consejos prácticos. De cada etapa, pone de manifiesto los aspectos del peregrinaje jacobeo, entre ellos los ritmos de vida españoles, y las Iglesias de los centros cruzados.</p>
13		<p>Autor: Ornella Bienati</p> <p>Título: <i>Viaggiando...viaggiando</i></p> <p>Editorial: Ed. Zeisciu</p> <p>Resumen: la autora cuenta su viaje a Santiago de Compostela, del cual resalta el valor metafórico del camino de vida.</p>
14		<p>Autor: Paolo Cenni</p> <p>Título: <i>Buen Camino</i></p> <p>Editorial: Monte Sole Bike-Pendragon.</p>
15		<p>Autor: Raffaella Gozzo</p> <p>Título: <i>Pellegrino, dove vai? Io e la mia bicicletta a Santiago,</i></p> <p>Editorial: EDB, Bologna, EDB</p>

2004		
16		<p>Autor: Massimo Cardoni</p> <p>Título: <i>Sulla strada di Santiago. Consigli, informazioni, esperienze di un pellegrino da Roncesvalles a Compostela</i></p> <p>Editorial: San Paolo Edizioni (Collana Giubileo 2000)</p> <p>Resumen: cada una de las 30 etapas del Camino desde Roncesvalles hasta Santiago de Compostela tiene una descripción basada en experiencias, consejos, informaciones técnicas, viarias y geográficas. Además, hay mapas e indicaciones de recorridos y de lugares de interés</p>

17		<p>Autor: Claudio Lenzi Título: <i>Le stelle nello Zaino</i> Editorial: Resumen: es el diario de un Camino de 800 Km. que empieza en Roncesvalles y termina en Finisterre. El Camino se convierte en un viaje interior. El encuentro con los demás peregrinos es una de la experiencia más importante, que permite compartir emociones, sufrimientos y pensamientos.</p>
18		<p>Autor: Pasquale Lino Loiacono Título: <i>Nel segno del Cammino</i> Editorial: Ulivo, Bolsena</p>

2005		
19		<p>Autor: Giovanni Matteo Allone Título: <i>Il cammino delle stelle a piedi da Saint Jean-Pied-de-Port a Santiago di Compostela</i> Editorial: EDAS Resumen: además de las reflexiones espirituales y religiosas, el autor describe detalladamente los lugares que cruza, los albergues, los centros de salud y los restaurantes.</p>
20		<p>Autor: Fabrizio Ardito Título: <i>Peregrinos - 33 giorni a piedi lungo il Camino de Santiago</i> Editorial: Touring Club Italiano Resumen: durante 33 días el autor-peregrino ha recorrido 780 kilómetros. Una experiencia espiritual más que religiosa, que representa el Camino como un pequeño mundo y un gran itinerario turístico.</p>
21		<p>Autor: Christian Crocetta Título: <i>Il diario di un clown pellegrino verso Santiago di Compostela e oltre ...</i> Editorial: Edizioni del Noce Resumen: es un diario detallado de un camino realizado en el 2003. El autor externaliza sensaciones procedentes de los encuentros con peregrinos de distintos países.</p>
22		<p>Autor: Bruno Galante Título: <i>Buen Camino</i> Editorial: Litografia I P</p>
23		<p>Autor: Laura Aga Rossi Título: <i>Il mio Cammino a Santiago de Compostela</i> Editorial: Effatà Editrice Resumen: cuenta la experiencia de peregrinaje como una experiencia nueva durante la cual se hacen encuentros</p>

2006		
24		<p>Autor: Pasquale Annunziato Título: <i>30 giorni - Emozioni di un Cammino di Santiago</i> Editorial: Edizioni Paestum.it. Resumen: recoge impresiones y reflexiones de un camino de 800 Km.</p>
25		<p>Autor: Paolo Asolan Título: <i>A Santiago - Diario di un prete sul cammino</i> Editorial: Editore Marietti, Milano Resumen: es el diario de un cura que, después de la muerte del padre, busca respuestas en el Camino. Está acompañado por su hermano; describe paisajes, personas y problemas típicos de los peregrinos. También se detienen en describir</p>

las distintas personas que se encuentran a lo largo del camino.

26



Autor: Nicola Artuso

Título: *Il passo perfetto - Diario dal bordo*

Editorial: Marco Polo - Cuore di Carta

Resumen: es un camino de búsqueda interior. El autor observa la realidad en la cual se mueve; la experiencia del Camino lo lleva a denunciar la sociedad en la cual vivimos.

27



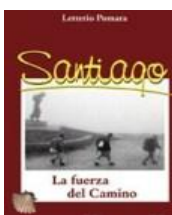
Autor: Paolo Indemini

Título: *Il cammino di Santiago de Compostela - Un viaggio alla scoperta di sé*

Editorial: L'Età dell'Acquario Edizioni, Firenze

Resumen: es un peregrinaje espiritual de gran intensidad, útil para quien busca una experiencia que combina dimensión interior y relación profunda con la naturaleza.

28



Autor: Letterio Pomara

Título: *Santiago. La forza del camino*

Editorial: Paoline Editoriale Libri

Resumen: el autor cuenta su experiencia personal del Camino que ha hecho en poco más de un mes recorriendo 802 Kilómetros. Presenta todos los aspectos del camino: impresiones, meditaciones, encuentros, miedo, cansancio, pero también joya y felicidad.

29



Autor: Paolo Tiveron

Título: *Cammino 2000*

Editorial: Associazione Amici di Santiago di Monselice (PD)

2007

30



Autor: Don Luca Albizzi

Título: *Il cammino dei volti - Diario di un pellegrino*

Editorial: Edizioni del Servizio Editoriale Fiesolano

Resumen: cada día del camino hacia Roncesvalles ocupa una página: a la izquierda se encuentran los apuntes del camino y una cita bíblica, que pone en relación el diario con la meditación de la página a la derecha.

31



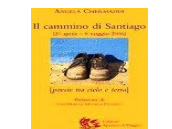
Autor: Fabio Cattaneo

Título: *990.000 passi - Da Roncisvalle a Santiago seguendo orme profonde 1000 anni*

Editorial: Editore "La memoria del Mondo Libreria Editrice". Magenta

Resumen: es el diario de un peregrino que, tras haber hecho el Camino en 18 días desde Roncesvalles hasta Santiago, se ha convertido en fundador de la Academia de peregrinos de Magenta.

32



Autor: Angela Chermaddi

Título: *Il Cammino di Santiago. Poesie tra cielo e terra*

Editorial: Appunti di Viaggio

Resumen: a través de poesías se cuenta el Camino.

33







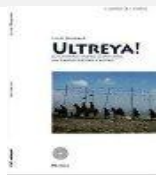
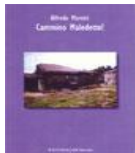

Autor: Giannino Scanferla

Título: *Nel cammino di Santiago - La bestia e il mistero della Madre*



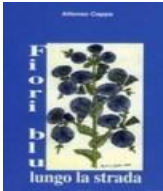

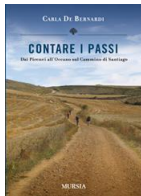



Editorial: La Ottre

Resumen: es el diario de un camino interior realizado durante el 2007.

2008	
34	 <p>Autor: Tino Franza Título: <i>La lunga marcia. Viaggio sentimentale a Santiago de Compostela</i> Editorial: A&B Resumen: reúne descripciones paisajísticas y leyendas religiosas. Según el autor, el Camino de Santiago es un camino que todo el mundo tendría que hacer una vez en la vida, porque permite encontrar a sí mismo.</p>
35	 <p>Autor: Franca Gubiani Título: <i>Il dono del Pellegrino</i> Editorial: &MyBook Resumen: son apuntes de un viaje deseado por mucho tiempo. La autora cuenta su peregrinaje a Compostela como un viaje del alma, que se desarrolla día tras día. El Camino permite descubrir a sí mismos y la fe.</p>
36	 <p>Autor: Gianluca Lombardi Título: <i>Oltre Santiago: i vestiti bruciati</i> Editorial: Edizioni Dehoniane, Bologna Resumen: el autor decide de hacer el camino por motivos personales, tras una crisis de pareja. Su peregrinaje llega hasta Finisterre, donde quema los trajes y hace un baño purificador.</p>
37	 <p>Autor: Darío Sorgato Título: <i>Tempo Lento</i> Editorial: Editore Il Filo di Roma Resumen: el Camino de Santiago se convierte en una ocasión para recuperar el tiempo, es una experiencia individual o colectiva para recuperar el caminar lento.</p>

2009	
38	 <p>Autor: Livio Giugale Título: <i>Ultreya! Il cammino verso Santiago, un passo dietro l'altro (I luoghi e i giorni)</i> Editorial: SBC Edizioni Resumen: el autor hace revivir la fatiga, el dolor, las emociones y las esperanzas del Camino.</p>
39	 <p>Autor: Alfredo Moretti Título: <i>Cammino Maledetto</i> Editorial: Editrice UNI Service Resumen: el autor, inicialmente obligado por la mujer, describe su lenta transformación interior.</p>
40	 <p>Autor: Bruna Scalamera Título: <i>Camminatori di Dio. Diario di pellegrinaggio verso Santiago de Compostela e oltre</i> Editorial: Liberodiscrivere® Edizioni Resumen: en este diario de viaje la autora recorre su Camino caracterizado sobre todo por una disposición interior-espiritual. El libre recoge sus pensamientos, reflexiones e ideas.</p>

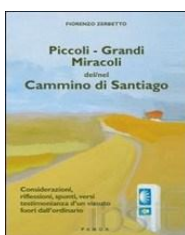
2010

- 41  **Autor:** Angelo Basilico
Título: *Con il cuore e con le scarpe... verso Santiago*
Editorial: La Memoria del Mondo
Resumen: es a la vez un diario de viaje y un reportaje fotográfico. En esta obra se recogen acontecimientos, sensaciones, noticias sobre el camino. Las reflexiones pretenden profundizar el concepto de camino y del acto de caminar.
- 42  **Autor:** Divide Bove
Título: *Poesie di un Pellegrino*
Editorial: Libreria Editrice Urso
Resumen: son poesías inspiradas al camino del 2005 y del 2008. Las poesías están acompañadas por fotos.
- 43  **Autor:** Alfonso Cappa
Título: *Fiori blu lungo la strada*
Editorial: Ass. Primalpe Costanzo Martini
Resumen: en Julio 2003, el autor hace su Camino. Escribir y caminar tienen raíces comunes. Se describen encuentros, emociones, lugares y reflexiones que acompañan el camino de 800 km.
- 44  **Autor:** Luna Carelli
Título: *Niente sarà più come prima. Dieci giorni sulla via di Santiago*
Editorial: Battei
Resumen: diario de viaje de una ciclista
- 45  **Autor:** Carla De Bernardi
Título: *Contare i passi - Dai Pireni all'Oceano sul Cammino di Santiago*
Editorial: Mursia
Resumen: es un diario de viaje rico de etapas, emociones, camino interior. La peregrina (laica) también cuenta curiosidades, secretos, culturas y encuentros a lo largo del camino. No faltan consejos y fotos. Llega hasta Finisterre.
- 46  **Autor:** Franco Ghezzi
Título: *Storia di un cammino*
Editorial: Gruppo Albatros Il Filo
Resumen: el autor cuenta su experiencia desde la preparación hasta la llegada a la meta. Inicialmente motivado por la presión de un amigo, transforma esta experiencia física en experiencia espiritual. Es un testimonio de fe, pasión, decisión en alcanzar los objetivos a pesar de la soledad.
- 47  **Autor:** Miriam Giovanzana y Maurizio Totaro
Título: *Inconsueti giorni. Vita quotidiana ed eroica sul Cammino di Santiago*
Editorial: Terra di Mezzo
Resumen: el Camino es una experiencia completa de tu "ser": deseos, sentidos. Se procede a través de encuentros, en el arte y a lo largo de paisajes que recorres en soledad. Este es el encanto de Santiago.
- 48  **Autor:** Cecilia Grippa
Título: *Lo strano cammino di Santiago...*
Editorial: Gruppo Albatros Il Filo
Resumen: diario de viaje del peregrinaje de dos amigas. Se describen emociones y fatigas, encuentros y experiencias de un viaje que ha marcado profundamente su interior.

- 49  **Autor:** Diego Marani
Título: *Seguendo i propri passi. A piedi da Siviglia a Santiago lungo l'antiva Via della Plata. Il diario di un camminatore d'oggi, sui passi degli antichi pellegrini medievali.*
Editorial: Terre di Mezzo
Resumen: es el diario de un mes de Camino desde el Sur de España hasta Santiago de Compostela. El camino es una ocasión para aprender a escuchar y reflexionar, rodeado por un paisaje variado. Es también un camino espiritual, que permite rencontrar lo perdido.
- 50  **Autor:** Nilo Marocchino
Título: *Il mio cammino. Dalla Camargue a Santiago di Compostela (Diari di viaggio)*
Editorial: Fusta
Resumen: diario de viaje de un peregrino que va desde Camargue hasta Santiago de Compostela. Cuenta su vida diaria, solo o en compañía, y bajo todas las condiciones atmosféricas.
- 51  **Autor:** Elisabetta Muratori
Título: *Hasta luego Santiago*
Editorial: Croce Libreria
Resumen: la estructura refleja en viaje: salida desde los Pirineos, amplias y detalladas descripciones. A lo largo de este itinerario cultural, el ser humano está acompañado por el contacto con una naturaleza rica y una humanidad variedad.
- 52 **Autor:** Abramo Putelli
Título: *Emozioni in cammino - Parole, riflessioni e immagini dal Camiño di Santiago de Compostela*,
- 53  **Autor:** Natalino Russo
Título: *Nel mezzo del Cammino di Santiago*
In bicicletta verso Compostella tra viadanti e pellegrini
Editorial: Ediciclo editore,
Resumen: el autor asume una interesante perspectiva para describir a su camino de Santiago que recorre en bicicleta. Es un camino de encuentros de hospitaleros y peregrinos, se deja llevar por el encanto de los viajeros.
- 54  **Autor:** Massimo Serafini
Título: *Io, sul cammino di Santiago di Compostela*
Editorial: Mauro Pagliai editore
Resumen: diario del Camino Francés recorrido en el 2008. El proyecto-camino toma forma lentamente en el tiempo, a través de la preparación alcanza su culmine cuando se busca una salida de la vida diaria.
- 55  **Autor:** Davide Stanic
Título: *Oltre la finestra*
Editorial: Statale 11 Editore
Resumen: diario de viaje en bicicleta desde Bayonne hasta Santiago. El autor recorre el camino Francés, que considera un camino interior.
- 56  **Autor:** Gaetano Troisi
Título: *Sotto le stelle della Galizia. Diario di un laico a Santiago*
Editorial: Jaca Book
Resumen: el autor realiza el Camino para salir de la rutina y del estrés de su vida cotidiana. Empezado como aventura, el viaje se revela algo más profundo. Descubre nuevas formas de relacionarse, nuevos mundos que no le pertenecen y

vive un conflicto entre fe y razón.

57



Autor: Fioretto Zerbetto

Título: *Piccoli. Grandi miracoli del-nel cammino di Santiago. Considerazioni, riflessioni, spunti, versi testimonianza di un vissuto fuori dall'ordinario*

Editorial: Panda Edizioni

Resumen: presenta elementos de reflexión, comprensión y meditación del sentido del Camino de Santiago. Para los peregrinos es una ocasión para reconocerse en la experiencia, para los no-peregrinos, las indicaciones sirven para vivir profundamente la experiencia.

2011

58

Autor: Giuliano Balestrero

Título: *Sulla strada Santi Jacobi*

Editorial:

Resumen: es un diario de sus Caminos de Santiago (en el 2005 y en el 2006). Se describen lugares, personas, encuentros, situaciones y detalles técnicos. Introspección, sacrificio y belleza alternan la narración.

59



Autor: Stefano, Bregolin

Título: *Passo a passo*

Editorial: Editore Ilmiolibro

Resumen: es el diario de viaje de un peregrino que empezó el Camino como alternativa a la vida cotidiana y que, después de 900 kilómetros, descubre y organiza su vida interior. Es un libro rico de espiritualidad y fatiga, rico de anécdotas y reflexiones, que intentan fascinar al lector y seducirlo.

60



Autor: Bartolomeo Costamagna

Título: *In bici verso Santiago de Compostela. Per la Vía de la Plata e il Cammino Francese*

Editorial: Ed. Albesi

Resumen: recoge dos relatos de viaje en bicicleta a lo largo de la Vía de la Plata y el Camino Francés. El objetivo es compartir con los lectores su experiencia basada en: encuentros y emociones.

61



Autor: Vincenzo "Vincio" Fioretti

Título: *Tre passi in una bolla senza tempo, senza spazio*

Editorial: N.E.C. - Nuova Editrice Cremonese - Cremona 2011

Resumen: son apuntes de viaje y reflexiones sobre el Camino Francés realizado en el 2008. El autor ha intentado describir todo el recorrido de 800 km., resaltando sus reflexiones personales.

62



Autor: Vittorio Gambella

Título: *Bordón, concha y botafumeiro. Mistero e rivelazione del Cammino di Santiago. Appunti di viaggio di un pellegrino attento*

Editorial: in proprio

Resumen: es la experiencia de su Camino a Santiago durante la primavera del 2010.

63



Autor: Luigi Manara

Título: *Un romagnolo sul Cammino di Santiago de Compostela*

Editorial: Bacchilega

Resumen: es un viaje a pie de 800 Km. desde Roncesvalles. Emociones, fatigas, naturaleza y humanidad resaltan por ser los rasgos del Camino. Es una experiencia que ayuda a reflexionar y hace comprender la importancia de los valores. Es a la vez un viaje en tierras lejanas y en el alma.

64

Autor: Augusto Murari

Título: *Sul cammino di Santiago. Appunti di viaggio*

Editorial: Tre Lune

65



Autor: Alessandro Verilio

Título: *A Santiago de Compostela. Trenta giorni in pellegrinaggio*

Resumen: el autor ha hecho el Camino de Santiago entre Julio y Agosto 2008. Este diario-guía está dedicado a los que practican trekking. Recoge relatos, pensamientos, emociones, informaciones e imágenes que el editor ha recogido como guía de bolsillo. También se incluyen mapas, consejos para el equipaje y lugares a visitar.

2012

66

Roberto Bartolato

TRE PAIA DI SCARPE

Da Venezia a Santiago di Compostela
Per gli anni della Luce



Autor: Roberto Bartolato

Título: *Tre Paia di Scarpe*

Resumen: es el diario de un camino desde Venecia hasta Santiago de Compostela que duró 54 días y que el autor hizo por motivos personales. Caminó “virtualmente” con un amigo que tras un accidente, sufría traumas a la columna vertebral.

67

Pubblicato da Gian Domenico Mazzoni



Autor: Silvio Campoli

Título: *I Giorni del Cammino - I luoghi, i volti e le emozioni sulla strada di Santiago*

Editorial: Alatri (FR)

68



Autor: Franco Facco

Título: *Un pellegrinaggio a Santiago de Compostela - con il Corpo, lo Spirito e la Luce*

Editorial: Libreria Editrice Psiche

Resumen: es el diario del Camino Francés hecho en bicicleta en el 2007.